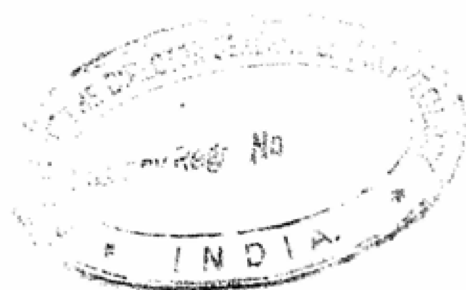


ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · SECHSTER BAND ·

MIT ZWEI TAFELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1916

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen.

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Dritte Abteilung:

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende.

Mit textkritischem Apparat herausgegeben und übersetzt von

Dr. Arthur Allgeier.

Daß die Erzählung vom Martyrium der Jünglinge zu Ephesus und ihrer Wiedererweckung bis jetzt durch syrische Texte am frühesten und ursprünglichsten dargeboten wird, dürfte zu den sicheren Ergebnissen der wissenschaftlichen Legendenforschung zu rechnen sein. Die Meinungsverschiedenheit erstreckt sich nur darauf, ob die Geschichte auch syrisches Original ist. Meine Untersuchungen haben ergeben, daß innerhalb der syrischen Überlieferung die Darstellung, welche durch *Sachau 321* und *Par. 235* vertreten wird, am ältesten ist.

Um für die weitere Untersuchung, namentlich für die Entstehungsgeschichte der Siebenschläferlegende eine feste Unterlage zu schaffen, teile ich den syrischen Text von *Sachau 321* mit möglichst eng anschließender Übersetzung mit. Um die Vergleichung mit byzantinischen Rezensionen zu erleichtern, sind die Paragraphenzahlen nach Metaphrastes, *Migne 115 S. 427—448,* beigefügt. Den Schluß, der hier mangelt, setze ich aus *Parisinus 235, fol. 336v I 18* ein. In den letzten Teilen stellt dieser spätere Redaktionsarbeit dar. Immerhin wird auch dafür bereits ein sehr hohes Alter zu beanspruchen sein, da der Abschnitt auch durch die nestorianische Hs. *Sachau 222* erwiesen wird. Über *Sachau 321* selbst darf ich jetzt auf meine Beschreibung in dieser Zeitschrift N. S. IV (1915) 290f. verweisen. Dort sind auch die anderen Textzeugen genannt. Die Berliner Hss. habe ich selbst eingesehen, ebenso war es mir noch vor Ausbruch des Krieges möglich, *Par. 235* zu vergleichen. Für *Add. 12160, 14650* und *14641,* sowie für *Vat. 162* stütze ich mich auf Photographien, die mir von den Bibliotheksverwaltungen in London und Rom in bereitwilligerweise vermittelt worden sind. Nur ungern verzichte ich darauf, den kritischen Apparat unter den Text zu setzen. Aus redaktionellen Gründen hat es sich nicht machen lassen.

Was die Herstellung des Textes betrifft, so kam es mir nicht darauf an, eine leicht lesbare, glatte Gestalt zu gewinnen. Diese bieten jüngere Rezensionen in aller nur wünschenswerten Mannigfaltigkeit.

Die inhaltliche Vergleichung der hslichen Überlieferung und die Orientierung, die sich aus der Literaturgeschichte ergibt, läßt es als methodisch erforderlich erscheinen, den Kodex auch mit offenkundigen Fehlern — nur die reiche Interpunktion, die übrigens nicht konsequent gehandhabt wurde, und die diakritischen Punkte sind nicht vollständig wiedergegeben, sondern nur in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht worden — abzudrucken, weil gerade die Mängel den wertvollsten Einblick in die entwickelungsgeschichtliche Stelle dieses Typs eröffnen. Denn die Geschichte von Martyrien unterscheidet sich auch überlieferungsgeschicht-

---

A. Text.

ܬܫܥܝܬܐ ܘܕܘܒܪܐ ܕܡܫܒܚܠܝܢܐ ܘܕܡܫܒܚܠܝܢܐ ܕܡܪܝ ܦܬܝܘܢ
ܘܕܝܠܗܘܢ ܘܐܚܘܗܝ ܘܗܪܡܙܕ ܘܐܕܘܪܦܪܘܙܓܪܕ ܒܢܝܗܘܢ
ܒܢܝܗܘܢ ܘܐܢܗܝܕ ܕܝܠܗܘܢ.

1. ܒܙ | ܫܢܝܢ ܕܝܙܕܓܪܕ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܥܠ ܐܡܠܟ ܗܘܐ ܘܢܣܬ *Sachau 321 fol. 179v*
ܠܡܘܩܦܠܦܠܝܐܘܣ ܘܠܐܦܣܩܘܦܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܡܪܢܝܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘܝܘ ܕܕܪܐ ܕܐܬܪܐ ܐܬܬܪܒܝܘ، ܗܘ ܘܒܢܝܙܬܐ ܕܡܗܝܡܢܐ ܐܬܒܪܝ ܘܒܣܡܐ ܘܐܝܪܐ ܕܢܠܐ ܘܥܢܐ ܡܢ ܡܕܡܘܗܝ. ܒܙ ܕܝܢ ܟܠ ܗܘܐ ܗܘ ܠܝܡܘܣ ܒܐܠܟܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܕܝܢܬܐ ܐܬܬܪܝܡ ܠܗܘ ܘܥܙܪ، ܕܡܕܝܢܬܐ ܚܠܬܐ ܡܪܝܒܬ ܒܪܒܐ ܘܒܙ ܡܬܒܪܝ ܒܡܫܘܬܐ ܠܬܘܪܒܝܢ ܒܪܒܐ ܒܡܙ ܗܘܐ ܘܡܬܒܝܫ ܗܘܘ ܒܟܠܗ ܠܐܬܪܐ ܘܡܠܟܘ. ܗܘܐ ܦܓܪܝܗܘܢ ܒܡܕܢܐ ܕܕܝܢܐ. ܘܡܢܥܐ
ܢܝܫܐ ܕܝܢ | ܠܥܘܠܐ ܒܠܝܘܡ ܒܥܝܢ ܗܘܘ ܡܪܝܒܬ ܒܪܒܐ 180v
ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܬܢܝܢܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܕܝܢܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܘܒܠܝܠܐ ܘܐܠܦܐ ܕܡܙܝܢܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܡܢ ܡܪܝܒܬ ܒܪܒܐ ܫܠܡ ܗܘܐ ܘܡܫܝܚܐ ܠܥܘܪܢܗ ܒܙ ܫܢܝܐ.

2. ܒܗ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܒܒܢܝܢܐ ܕܐܬܡܪ ܒܡܫܘܬܐ ܒܝܫ ܗܘܐ ܐܝܟ ܗܘܐ ܠܡܗܝܡܢܐ ܘܐܬܪܘܬܐ ܘܕܥܝܢܘܗܝ ܐܬܪܝܗܘ ܒܙ ܡܫܝܚ ܘܡܬܬܚܝܢ ܗܘܘ ܒܡܘܫܐܬܐ ܐܩܘܡܘܗܝ ܡܫܝܚ ܗܘܘ ܡܢ ܕܫܠܘܬܐ ܕܡܗܝܡܢܐ. ܘܡܢ ܥܠܝܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܬܐ ܒܡܙ ܡܠܟܐ ܒܐܠܟܐ ܕܫܬܬܐܘܢ ܒܪܘܡܠܝܢܐ. ܘܢܘܩܐ ܘܡܗܘܕܢܐ ܠܗܝܢ ܗܘܐ ܠܗ[ܘܢ] ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܡܢ ܟܢܫܬܐ ܘܐܒܐܝܢܐ ܡܗܝܡܢ ܗܘܘ ܠܡܗܝܡܢܐ ܒܟܪܙܐ ܘܡܬܢܝܬܐ

lich von literarischen Kunstwerken, die den Namen der Verfasser tragen, in tiefgehender Weise. Diese bewahren im Ganzen die feste Form des Autors. Jene werden von Anfang an als Gemeingut betrachtet, so daß jede Provinz und jede Generation sich für berechtigt hält, ihr eine dem besonderen Empfinden zusagende Gestalt zu geben. So entstehen Dutzende von Spielarten, wovon jede ihren beschränkten historischen Eigenwert beansprucht. Sie wurden nach und nach in hagiographischen Sammelbänden vereinigt. Aus solchen Verhältnissen heraus ist auch die Darstellung in Kodex *Sachau 321* entstanden.

B. Übersetzung.

Bekenntnis und Auferweckung des Maximilianus, Jamlichus, Martellus, Dionysius, Johannes, Serapion, Exkustodianus und Antoninus in den Tagen des Decius.

1. Als nun der böse Kaiser Decius zur Regierung kam und von der Stadt Karthago nach der Stadt Konstantinopel und nach Ephesus herunter gestiegen war, wurden die Kirchen der Gegend geschlossen und die Gemeinden der Gläubigen zerstreut, und Priester und Brüder fürchteten sich und zogen fort vor ihm. Als aber der böse Decius in der Stadt Ephesus eingezogen war, erhob sich sein Herz, und er begann mitten in der Stadt Altäre zu bauen; und in heidnischer Leidenschaftlichkeit gebot er den Vornehmen der Stadt, mit ihm den Götzen zu opfern, und befleckte ihre Leiber mit Opferblut. Und dichtgedrängte Scharen versammelten sich von überall her alltäglich mitten in der Stadt Ephesus: und rauchiger Opferdunst bedeckte die Stadt und Dampf und Rauch vom Brand der Opferdünste stieg mitten aus der Stadt auf und bedeckte ringsum ihre Mauern.

2. Bei diesem düsteren heidnischen Fest, das da gefeiert wurde, gab es Trauer für die Gläubigen, und sie gerieten in elende Lage und senkten ihre Köpfe, indem sie sich bedeckten und seufzten und mit Verhüllung ihres Antlitzes sich aus Furcht vor den Ungläubigen bedeckten. Und plötzlich gebot der böse Kaiser am nächsten Tage, die Christen zu ergreifen. Und Heiden und Juden gingen den Soldaten an die Hand,

ܡܦܪܢܣܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܠܐܢܫܐ ܕܣ̈ܢܝܩܐ ܒܢܟܣܝܢ ܗܘܘ ܒܗ ܡܠܟܐ ܠܪ̈ܘܫܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܢ ܥ̈ܡܐ ܘܡܢ ܦܠܚܘܬܗ ܕܚܢܦܘܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܗܘܘ ܘܡܢ ܥܒ̈ܕܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܢܝܫܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ ܕܬ̈ܒܥܐ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܘܢܦܠܝܢ ܘܡܬܚܠܛܝܢ ܗܘܘ ܘܒܢܝܢ ܠܡܕܒܚܘܗ ܡܢܗ ܟܠܗ. ܟܕ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܕܝܢ ܡܫ̈ܡܫܢܐ ܡܬܟܢܫܝܢ ܗܘܘ ܒܗܝܟܠܐ ܕܩܕܫܘܬܐ ܕܕܫܠܝܘܬܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܚܝܢܝܢ ܗܘܘ ܘܡܨܒܝܢ ܡܢܗ ܫ̈ܢܝܐ ܕܙܒܢܐ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ ܟܠ ܥܘܕܪܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܕܠܐ ܡܬܐܡܪ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܠܒܢܝܐܬ ܘܠܐܒ̈ܗܘܗܝ، ܬܡܢ ܕܒܥܐ ܕܒܝ̈ܬܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܫܝܚܐ ܥ̈ܕܬܐ ܘܐܘܠ̈ܨܢܐ ܡܣܬܒܪܝܢ ܗܘܘ.

3. ܘܡܬܬܚܝܒ ܗܘܐ ܒܗܕܐ ܕܦܓܪ̈ܝܗܘܢ ܘܐܝܟ ܗܢܐ ܠܐ ܟܠ ܐܦ̈ܐ ܐܪܥܐ ܡܫܬܕܪܐ ܗܘܐ ܘܗ̈ܕܪܐ ܕܒܥ̈ܒܕܝܗܘܢ ܕܟܢ̈ܫܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܗܘܘ ܘܒܠ ܦ̈ܬܓܡܐ ܘܫ̈ܠܡܘܬܐ ܕܟܘܪܣܝܐ ܡܬܬܠܝܢ ܗܘܘ. ܘܪ̈ܫܝܗܘܢ ܒܠ ܒܥ̈ܕܢܐ ܕܡܫܩܐ ܒܬܪ̈ܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܟܕ ܚܕܪܐ ܡܬܦܩܝܢ ܗܘܘ. ܒܫ̈ܘܩܐ ܕܝܢ ܘܦ̈ܬܚܘܬܐ ܒܗ ܒܡܕܪܐ ܘܒܒ̈ܬܐ ܒܠ ܒܢܝܐ ܦܠܓܝܢ ܗܘܘ ܘܡܢ ܥܘܕܪܢܐ ܘܡ̈ܢܝܢܐ ܕܦ̈ܓܪܐ ܕܩܕܝ̈ܫܐ ܦܠܓܝܢ ܗܘܘ ܘܐܟܠܝܢ. ܘܐܟܠܐ ܪܒܐ ܒܠ ܚ̈ܕܪܐ ܕܡ̈ܫܡܫܢܐ ܦܪܝܫ ܗܘܐ ܘܫܩܐ ܪܒܐ ܘܡܟܪܙܐ ܒܗ ܪܒܢܐ ܕܡ̈ܫܡܫܢܐ ܘܦܬ̈ܓܡܐ ܡܢܗܘܢ ܗܘܐ ܘܫܘܕܪܐ ܘܕܝܠܢܬܐ ܠܟܠܢ ܐܝܟ ܚܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܡܬܦܢܝܐ ܗܘܬ ܘܦܪ̈ܫܢܐ ܒܥ̈ܕܬܐ. ܘܒܒܗܝܢܐ ܪܒܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ ܕܡ̈ܫܡܫܢܐ ܡܬܟܢܫܝܢ ܗܘܘ.

ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܝܢ ܘܡܫܠܡܢܐ ܘܡܫܠܡܘܗܝ ܘܕܝܢܘܗܝ ܘܐܚܘܗܝ ܘܫܪ̈ܒܘܗܝ ܘܐܒܗܡܘܩܕܝܫܘܗܝ ܘܐܝܠܝܢܘܗܝ ܡܥܒܪ، ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܥܡܠܐ ܢܦܫܐ ܕܙܘܕܗ ܕܗܢ̈ܘܢ ܒܦܓܪ̈ܝܗܘܢ ܟܕ ܗܠܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܚܝܝܢ ܗܘܘ ܡܬܬܚܝܢ ܗܘܘ ܘܡܬܚܪܝܢ ܒܢܦܫܐ ܕܦܪ̈ܨܘܦܝܗܘܢ ܘܪܘܚܐ ܕܐܦ̈ܝܗܘܢ ܒܒܝܬ ܗܘܐ ܘܐܬܚܙܝܬ ܘܡܥܕܪܢܐ ܘܡܬܥܠܝܬܐ. ܘܡܪܗܒܐ ܒܬܪܒܐ ܕܒܥܘܬܐ ܒܠ ܬܪܒ ܡܠܟܐ ܐܬܬܩܢܘ ܗܘܘ ܡܛܠ ܕܩܠܝܠܐ ܘܩܕܡ ܩܠܝܠ ܕܡܠܟܐ ܐܬܬܩܢܘ ܗܘܘ ܘܪ̈ܡܐ ܘܫܪ̈ܝܐ ܕܟܠܗ ܒܪܝܐ.

und aus Verstecken und Schlupfwinkeln holten sie die Gläubigen hervor an abgesperrte Orte, und zerrend brachten sie dieselben dahin, wo die Scharen mit dem Kaiser zu den Opfern versammelt waren. Diejenigen, welche sich vor den Martern und dem Schatten des Todes fürchteten, wurden abtrünnig von der Wahrheit und der siegreichen Höhe des Glaubens des Lebens und fielen ab und ließen sich neigen und beugen vor jedermann zu opfern. Als davon die Gläubigen hörten, seufzten sie über die Seelenverderbnis der Furchtsamen. Diejenigen aber, welche gewappnet waren und vor den Leiden der Zeit standhielten wegen Christus, standen auf dem Fels der Wahrheit, der nicht erschüttert wird, voll Mut und ertrugen die brennenden Pfeile des Bösen, Martern und Qualen, auf ihren Körpern wie auf Schilden.

3. Und das Fleisch ihrer Leiber wurde verdorben und wie Mist zu Boden geworfen; und die Glieder ihrer reinen Leiber wurden auf Türmen und Zinnen der Mauer aufgehängt; und ihre Köpfe auf Holzpfählen an den Toren der Stadt ringsum aufgespießt. Nun flogen Krähen und andere Vögel mit Geiern und Raben über die Stadt hin. Und als sie die Rumpfteile und Eingeweide von Menschenleibern davontrugen und fraßen, breitete sich eine große Trauer über die Glieder der Gläubigen aus, und großes bitteres Leid bohrte sich im Innern der Gläubigen und Eifrigen fest; und Schrecken und Furcht ergriff jedermann. Aber der Glaube Christi wurde durch die Drangsal gewonnen und Triumphe durch die Wahrhaftigen, und durch die große Prüfung der Geduld wurden die Gläubigen erprobt.

Als nun Maximilianus, Jamlichus, Martellus, Dionysius, Johannes, Serapion, Exkustodianus und Antoninus, die im Glauben an den Sohn Gottes gefestigt waren und auf ihren Leibern das Kreuz unseres Herrn trugen, dies jeden Tag sahen, wurden sie selber von Leid schmerzlich berührt. Der Glanz ihres Angesichtes wurde dunkel und häßlich. Unter Wachen und Beten und Fasten verweilten sie unter inbrünstigem Flehen am Tor des Kaisers, dieweil sie Diener und Hofknappen des Kaisers und die Ersten und Angesehensten der ganzen Stadt waren,

4. ܘܒܙܒܢܐ ܕܪ̈ܕܘܦܝܐ ܡܢ ܡܠܟܐ ܘܫܠ̈ܝܛܐ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܗܢܘܢ 150 v ܡܗ̈ܝܡܢܐ ܠܟܠܗܝܢ ܗܘܘ ܒܙܢܐ ܘܒܐܠܨܝܢ ܠܡܦܠܚ ܐܠܗ̈ܐ | ܘܟܠ ܐܦ̈ܝܗܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܢܦܠܝܢ ܗܘܘ ܘܡܬܗܦܟܘܢ ܟܠܗܘܢ ܡܚܝܢ ܗܘܘ ܘܚܦܪܐ ܒܪ̈ܫܝܗܘܢ ܪܡܝܢ ܗܘܘ ܘܒܕ̈ܡܥܐ ܘܒܬܢ̈ܚܬܐ ܘܒܨܠܘ̈ܬܐ ܒܥܘ ܐܠܗܐ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܗܘܘ. ܘܟܕ ܗܟܢܐ ܒܥܕܢܐ ܕܪ̈ܕܘܦܝܐ ܡܠܟܐ ܘܫܠ̈ܝܛܐ ܕܒܗܘܢ ܡܕܒܚܝܢ ܗܘܘ ܗܢܘܢ ܠܦܬܟܪ̈ܐ ܕܒܚܐ ܕܬܘܕܝܬܐ ܕܠܗܘܢ ܠܐܠܗܐ ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ ܟܕ ܡܬܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܘܐܡܪܝܢ.

ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܛܠ ܦܘܪܩܢܗܘܢ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܬܒܪܢܫ, ܘܠܒܫ ܦܓܪܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܢܘܗܪܐ ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ ܒܪ ܚܝܐ ܕܐܒܘܗܝ, ܕܒܐܝܕܗ̇ ܥܠܡ̈ܝܢ ܗܘܘ: ܗܟܢܐ ܕܒܡܥܒܕܢܐ ܘܡܛܠ ܕܐܪ̈ܟܐ ܡܢ ܕܐܝܬ ܒܪܚܡܘܗܝ ܐܫܠܡ ܢܦܫܗ ܠܡܘܬܐ ܕܨܠܝܒܐ ܐܝܟܢܐ ܕܠ ܠܒܪܟܬܟ ܕܡܪܝܐ: ܘܒܐܝܕܟ ܡܪܝ, ܐܬܒܪܝܘ ܟ̈ܝܢܐ ܠܡܫܒܚܬܐ ܕܐܒܘܟ. ܘܕܝܠܟ ܘܕܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܬܠܝܬܝܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܐ: ܘܐܢܬ ܡܪܝ, ܡܪܚܡܢܟ ܐܬܦܪܣܬ ܕܚܝܐ ܘܐܦ ܗܫܐ ܡܪܝ, ܚܘܣ ܥܠ ܒܢ̈ܝܟܐ ܦܨܝ ܒܪܚܡܝܟ ܡܚܝܠܐ ܕܗܐ ܡܬܛܠܨܝܢ ܦܓܪ̈ܝܗܘܢ ܒܪ̈ܕܘܦܝܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ ܘܟܠܠ ܛܘܒܐ ܡܢ ܒܬܪܟ ܡܪܢ, ܘܗܒ ܠܦܘ̈ܠܚܢܐ ܕܐܢ ܒܟܠܗ ܢܫܠܡܘܢ ܠܟ ܘܢܫܒܚܘܢܟ.

ܘܟܕ ܗܟܢܐ ܦܬܟܪ̈ܐ ܟܠܗܘܢ ܫܒܩܝܢ ܗܘܘ ܢܛܪܘ ܐܢܘܢ ܒܠܒܒܗܘܢ, ܕܢܩܪܐ ܒܢ̈ܝ ܐܦܣܘܣ ܕܠܗܘܢ ܘܒܙܒܢܐ ܕܪ̈ܕܘܦܝܐ ܕܠܒܫ ܡܢܢ ܦܬܟܪ̈ܐ ܡܬܢܚܐ ܗܘܐ ܟܠܗ ܐܢܫܘܬܐ ܐܝܟ ܒܒܝܬܐ ܥܠܝܗܘܢ, ܟܕ ܡܩܝܡܝܢ ܥܠ ܒܥܠܕܒ̈ܒܝܗܘܢ ܘܗܦܟܝܢ ܠܐܪܥܐ ܐܦ̈ܝܗܘܢ ܘܠܒܫܝܢ ܣ̈ܩܝܗܘܢ ܒܚܦܪܐ ܘܡܬܦ̈ܠܟܐ ܕܚܫ̈ܝܗܘܢ ܒܬܢ̈ܚܬܐ ܘܒܒܥܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕܝܢ ܗܘܘ.

ܟܠܕܒܟܐ ܕܝܢ ܕܘܡܢܬܐ ܘܩܫܝܫ ܠܙܪ̈ܥܐ ܡܢܗ ܐܟܠܘ ܦܪ̈ܝܚܘܗܝ ܡܢ ܡܠܟܐ ܒܥܠܐ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܐܬܟܢܫܘ ܡܠܟܐ ܕܠܟܠܗܝܢ. ܒܥܕܢܐ ܕܡܠܟܘܬܟ ܘܐܦ ܠܢ̈ܫܐ ܡܦܩܢ ܐܝܬ ܠܡܕܝܢܬܐ ܘܠܕ̈ܝܪܐ ܕܗ̈ܝܟܠܐ. ܘܗܐ ܦܠ̈ܚܐ ܡܒܣܪܝܢ ܥܠ ܡܠܟܘܬܟ ܘܫܒܩܝܢ ܦܘܩܕܢܝܟ

4. Zur Zeit nun, als die Opfer vom Kaiser und den Scharen vollzogen wurden, stahlen diese Gläubigen die Zeit und gingen in das Archiv hinein, warfen sich auf ihr Antlitz zu Boden, indem ihre Leiber ganz danieder lagen und sie Staub auf ihre Häupter streuten, und flehten unter Tränen und Seufzern und Gebeten vor Gott. Während so in der Zeit der Opfer der Kaiser und die Scharen bei ihm opferten, weihten diese Seligen Gott das Opfer des Bekenntnisses ihrer Herzen, indem sie flehten und sprachen:

„Christus, der du um der Erlösung der Menschen willen herabgestiegen bist und einen Leib angenommen hast von der heiligen Jungfrau, Gott von Gott, Licht vom Licht, gleichen Wesens mit dem Vater, durch den alles gemacht ist, was da ist im Himmel und auf Erden; der du dich freiwillig dem Holz des Kreuzes überliefert hast, führe alle zu deiner Erkenntnis der Wahrheit hin! Und durch deine Hand, Herr, wurden alle Völker zur Anbetung deines Vaters gebracht und zu derjenigen von dir und von deinem lebendigen und heiligen Geist, der unerforschlichen und unergründlichen Dreieinigkeit. Und du, Herr, wurdest freiwillig zum Opfer berufen: so erbarme dich auch jetzt, Herr, der Menschen, welche du mit deinem Blut erlöst hast, denn siehe ihre Leiber sind durch Götzenopfer befleckt; und entferne aus deiner Welt den Irrtum, Heiland, und verleihe den Christen, daß sie dich in aller Öffentlichkeit verehren und preisen dürfen!“

Als nun die Seligen jeden Tag so handelten, beobachteten sie Feinde der Wahrheit, ihre Schulgefährten; und zur Zeit der Opfer, da jedermann vor den Götzen erschienen war, kamen sie herein und fanden sie allein zu Hause, indem ihre Leiber im Staub lagen, ihr Antlitz auf den Boden gelegt, ihre Häupter tief in Staub versenkt und sie, Tränen in den Augen, unter Seufzern und Weinen vor Gott hingestreckt waren.

Nun traten die Feinde der Wahrheit, welche die richtige Erkenntnis haßten, hin und verklagten sie vor dem bösen Kaiser und sprachen zu ihm: „Erhabener Kaiser immerdar! Im Frieden deiner Herrschaft führst du auch die Entfernten zur Anbetung und zu den Opfern vor den Göttern; doch siehe!

ܘܡܛܠܝܢ ܒܠܒܫܘܬܟ ܘܠܒܝܫܘܬܐ ܕܪ̈ܘܚܢܝܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܫܡܝܐ ܩ̈ܕܝܫܐ ܒܗ ܒܗܬ ܡܠܒܫܘܬܟ ܘܐܝܬܘܗܝ، ܪ̈ܗܛܘܢ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܡܢ ܬܫܡ̈ܫܬܐ ܕܗܘܦܕ̈ܝܐ ܘܥܒܕ ܣܒ̈ܪܘܗܝ، ܪ̈ܥܝܐ ܘܪ̈ܝܫܐ ܕܪ̈ܥܝܐ ܗܢܝ ܕܐܦܣܘܣ.

ܗܝܕܝܢ ܡܠܟܐ ܐܬܒܝܢ ܘܥܒܪ ܢܦܩ ܐܢܘܢ ܘܐܡܠܟ ܐܢܘܢ ܡܪ̈ܚܡܘܗܝ، ܗܘ ܕܬ̈ܫܒܝܚܘܗܝ ܒܟ̈ܢܝܫܘܗܝ ܘܥܒܕܐ ܕܪ̈ܥܝܢܘܗܝ ܠܦܘܪܣ ܒܟܦܪ̈ܐ ܕܐܪ̈ܥܐ ܕܟܠܗܘܢ. ܕܟܪܝܢ ܗܘܘ ܒܟܢܘܫܬܐ ܘܒܬܫܡܫܬܐ ܡܢܝܢ ܐܠܗܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܡܢܐ ܠܐ ܐܬܝܬܘܢ ܠܘܬܝ ܒܪ̈ܢܫܐ ܕܐܠܗ̈ܐ ܕܡܠܟ ܠܗ ܬܘܒ ܕܠܗܘܢ ܡܦܪܢܝܢ ܗܘܘ ܘܠܐ ܐܫܬܘܕܥܬܘܢ ܒܗ ܬܪ̈ܥܝܐ ܘܪ̈ܝܫܐ ܘܥܡ ܟܠܗ ܒܢܝ ܢܫܐ ܕܪ̈ܥܝܐ ܕܠܗܘܢ. ܡܟܝܠ ܕܝܢ ܦ̈ܪܫܘ ܘܥܠܝܗ ܕ̈ܝܢܐ ܥܡ ܟܠܢܫ ܒܝܘܡܬܐ
181a ܕܡܬܝܚܕܐ | ܠܐܠܗ̈ܐ.

ܗܝܕܝܢ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܒܢܝܐ ܘܐܡܪ ܐܝܬ ܗܘ ܠܝ ܐܠܗܐ ܒܫܡܝܐ ܕܥܒܕܐ ܘܐܡܪܐ ܡܠܝܢ ܡܢܗ. ܕܠܗ ܘܠܒܪܗ ܕܡܢܗ ܐܫܬܠܚ ܠܟܠܗܐ ܘܠܪ̈ܘܚܐ ܕܗܘܕܝܐ ܕܒܫܡܗ ܬܠܬܝܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܕ̈ܟܝܐ ܩ̈ܕܝܫܐ ܘܪ̈ܒܢܐ ܕܗܘܕܝܬܐ ܡܫܪܝܢ ܒܥܠܡܘܬܐ ܕܪ̈ܚܝܡ ܘܒܪܬܡܐ ܕܒܗܘܬ ܐܡܝܢܐܝܬ ܡܪܚܡܘܗܝ، ܡܬܚܝܠܝܢ. ܣܝܡ ܗܘܝܠ ܒܦܘܪܐ ܕܬܝܢܐ ܦܠܦܐ ܡܢܢ ܦܬܪ̈ܐ ܒܒܪ ܐܢ̈ܫܐ ܕܒܢ̈ܝܢܐ ܠܐ ܡܫܪܝܢ ܣܝܡ ܘܩ̈ܡܫܘܬܐ ܦܠܝ̈ܓܘܬܐ ܕܗܘܝܢ ܥ̈ܒܕܐ ܪ̈ܘܫܢ ܘܕܒܝܫܘܬܐ ܕܦܓ̈ܪܝܢ ܠܐ ܡܬܐܡܝܢ ܣܝܢ. ܗܝܕܝܢ ܡܠܟܐ ܒܗܘܠܐ ܕܩ̈ܘܐܠܐ ܥܡ ܟܠܗܘܢ ܡܠܠ.

5. ܘܬܘܕܝܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܗܕܐ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ. ܘܒܬܪ ܘܐܬܦ̈ܩܣܘ ܙܘܢ̈ܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܗܘ ܐܡܪܝܢ ܠܗܘܢ ܡܟܝܠ ܕܟܠ ܕܝܠܗ ܐܝܬ ܡ̈ܠܝܢ ܦܠܝܓܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܡܫܒܪܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܡܫܪ̈ܝܢ ܡܢ ܕܗܘܬܐ ܕܦܠܝܫܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܐ ܠܗ ܐܬܪܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܬܒܣܝܡ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢܝܢ ܒܫ̈ܐܠܐ ܕܡܠܟܘܬܗ. ܠܐ ܓܝܪ ܙܕܩ ܕܢܬܪ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܒܥ̈ܒܕܐ ܘܒܢܘܢ

die Nächsten mißachten deine Herrschaft und verletzen deinen Befehl und verfehlen sich an deinem Dienst und befolgen die Religion der Christen in verborgenen Winkeln im Hause deiner Majestät. Ihr Haupt ist Maximilianos aus dem Geschlecht der ὕπαρχοι und sieben sind seine Gefährten, Edle und Vornehme dieser Stadt Ephesus."

Da wurde der Kaiser heftig und ließ sie vor sich bringen: Tränen standen in ihren Augen, das Haar ihres Hauptes war tief in Staub gehüllt von dem Boden, auf den sie sich in Flehen und Gebet vor Gott hingeworfen hatten. Und der Kaiser sprach zu ihnen: „Weswegen seid ihr nicht bei uns geblieben bei den vollkommenen Opfern der Götter des ganzen Erdkreises, die man ihnen darbringt, und habt nicht mit den Edeln und Vornehmen und dem ganzen Volk euerer Stadt teilgenommen? So weihet jetzt und vollbringet die Opfer mit jedermann auf die Weise, die den Göttern gebührt."

Da antwortete Maximilianus und sprach: „Wir haben einen verborgenen Gott, von dem Himmel und Erde erfüllt sind. Ihm und seinem Sohn, der von ihm in die Welt gesandt worden ist, und dem Heiligen Geist mit ihm — der unteilbaren Dreieinigkeit, weihen wir die verborgenen und reinen Opfer des Bekenntnisses; in der Unversehrtheit unseres Gemütes und der Inbrunst unseres Flehens erscheinen wir ständig vor ihm. Wir werden also den Rauch des unreinen Brandopfers vor den Göttern, dem Werk von Händen, nicht weihen und durch befleckte Dünste vor den Götzen unseren Geist und die Reinheit unserer Leiber nicht beschmutzen." Indem dann der Kaiser der Reihe nach Fragen stellte, sprach er mit ihnen allen.

5. Das war denn ihr Bekenntnis. Und er ließ den acht die Gürtel zerhauen mit den Worten: „Indem ihr an der Religion unserer Götter zweifelt, verzichtet ihr und entsagt der Stellung als Diener unserer Majestät, bis sich mir Gelegenheit bietet, euch in besonnener Weise vor mir durch Fragen auf euere Worte zu prüfen. Denn es wäre nicht recht, euere Jugend mit Martern zu quälen und euer zartes Alter zu

ܠܬܠܬܗܘܢ ܐܠܐ ܗܐ ܝܗܒ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܐܬܪܐ ܕܬܬܚܠܡܘܢ ܘܬܐܣܘܢ.

ܘܦܩܕ ܘܐܪܦܝܘ ܐ̈ܣܪܐ ܕܦܪܙܠܐ ܡܢ ܟ̈ܬܦܬܗܘܢ ܘܐܦܩܘ ܐܢܘܢ ܡܢ ܡܕܒܪܗܘܢ, ܘܗܘܘ ܢܦܩ ܠܒܪܐ ܐܢܫܐ ܕܢܣܒܪ ܐܘܢܗܝ ܘܢܦܩܘܢ ܘܐܝܬܝܘ ܠܐܣܦܩܘܣ ܕܒܝܬܐ ܗܢܐ.

6. ܗܝܕܝܢ ܠܡܫܡܫܢܐ ܘܠܫܒܪ̈ܘܗܝ, ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܪ̇ܒܢܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܗܘܢ ܒܬ̈ܕܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܢܬܠܒܘܢ. ܘܡܫܦܩܐ ܘܙܗܝܪܐ ܢܦܩܘ ܡܢ ܒܝܬ ܐܣܝ̈ܪܝܗܘܢ ܘܙܕ̈ܩܬܐ ܠܡܣ̈ܟܢܐ ܡܗܝܒܝܢ ܗܘܘ ܒܚܕܘܬܐ ܘܒܫܠܝܐ. ܘܐܬܡܠܟܘ ܚܕ ܥܡ ܚܕ ܘܐܡܪܝܢ ܢܦܪܘܩ ܢܦܫܢ ܡܢ ܫܘܩܐ ܕܒܪ̈ܢܫܐ ܘܢܐܙܠ ܠܡܕܒܪܬܐ ܪܒܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܢܫܐ ܠܦܘܪܐ ܘܬܡܢ ܢܬܚܣܐ ܥܡ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢܐܝܬ ܒܒܥܘܬܐ ܕܠܐ ܕܘ[ܘ]ܕܐ ܕܥܠܡܐ ܘܕܠܐ ܘܡܥܝܩܢܐ ܕܡܢ ܐܢ̈ܫܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܗ ܐܬܐ ܡܠܟܐ ܕܡܕܒܪܗܘܢ, ܒܕܝܢܐ ܢܦܘܩ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܒܟܠܝ̈ܠܐ ܡܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗ̇ܘ, ܕܐܝܬ ܠܗ ܡ̈ܢܝܢܐ ܠܐܠܗܐ ܫܒܪ ܘܦ ܠܘܬܗ.

ܘܫܠܡܘ ܠܫܠܡܐ ܗܢܐ ܬܡܝܗܐ ܡܕܒܪܗܘܢ ܘܐܪܡܝܘ ܒܚܫ̈ܫܝܗܘܢ ܒܦܪ̈ܣܐ ܕܟܡܦܐ ܘܢܦܩܘ ܒܪܡܫܐ ܘܫܠܡܘ ܠܡܕܒܪܬܐ ܕܒܐܢܝܠܘܗ ܠܦܘܪܐ ܘܬܡܢ ܗܘܘ ܒܩܘ̈ܕܫܬܐ ܫܘܒ̈ܚܬܐ ܟܕ ܙܡܪܝܢ ܥܠ ܐܩ̈ܝܡܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܝܠܘܬܐ ܘܡܟܝܟܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܚܠܦ ܦܘܪܥܢܐ ܕܫܢ̈ܝܗܘܢ. ܠܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܫܒܪ̈ܘܗܝ ܕܐܝܬܘܗܝ, ܗܘܐ ܥܠܝܡܐ ܫܒܪܐ ܘܥܠܝܠܐ ܒܓܕܘܗܝ, ܠܗܘܢ ܡܫܘܪܐ ܕܝܢ ܢܫܘܬܗ, ܫܦܝܪ ܗܘܐ ܒܐܣܟܡܐ ܕܚܙܘܪܐ ܘܢܦܩ ܗܘܐ ܒܫܦܐ ܒܗܢܐ ܘܢܩܫ ܠܡܕܒܪܬܐ ܘܠܟ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܥܒܕ̈ܝܢ ܒܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܐ ܘܗܘܐ ܘܙܕܩܬܐ ܠܡܣ̈ܟܢܐ ܡܢ ܟܣܦܐ ܕܥܠܘܗܝ, ܘܡܢ ܡܫܩܪܬܐ ܕܠܫܡܫܐ ܘܫܠܡ ܗܘܐ ܠܘܬ ܫܒܪ̈ܘܗܝ, ܘܡܒܕܪ ܠܗܘܢ | ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܥܒܕ̈ܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ. 181 v

7. ܘܗܘܐ ܗܟܢܐ ܘܗܦܟܘ ܐܬܐ ܕܢܫܡܫ ܡܠܟܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܐܦܩܘܗ ܘܒܗ ܒܥܕܢܐ ܦܩܕ ܗܘܐ ܠܬܪ̈ܥܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܢܚܒܫܘܢ ܕܒܝܬ ܡܫܡܫܢܐ ܘܫܒܪ̈ܘܗܝ, ܐܝܠܝܢ ܕܪܢܐ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܘܗܘܬ ܪ̈ܗܝܒܘܬܐ ܠܡܫܬܡܫܢܐ ܘܥܪܩܘ ܡܢ ܡܕܒܪܗܘܢ.

ܘܐܦ ܡܫܡܫܢܐ ܐܫܬܪܗܒ ܢܦܩ ܡܢ ܒܪܝܐ ܟܕ ܡܫܒܪܬܐ ܘܠܝܠ ܒܗܘܢ ܥܠ ܗܘܐ ܘܫܠܡ ܠܦܘܪܐ ܠܡܕܒܪܬܐ ܠܘܬ ܫܒܪ̈ܘܗܝ,. ܘܟܕ

Grunde zu richten. Vielmehr gebe ich euch Gelegenheit, euch belehren zu lassen und mit dem Leben davon zu kommen".

So ließ er die eisernen Ketten von ihren Schultern nehmen, und man entließ sie. Er aber zog fort in eine andere Stadt, um sein Reich zu besichtigen und dann in dieser Absicht wieder nach Ephesus zu kommen.

6. Da kam Maximilianus und seinen Gefährten der Gedanke, in ihrem Glauben Werke der Gerechtigkeit auszuüben: sie nahmen aus dem elterlichen Hause Gold und Silber und gaben den Armen verborgen und öffentlich Almosen. Nun beratschlagten sie sich und sprachen: „Wir wollen uns vom Aufenthalt in dieser Stadt trennen, in die große Höhle, welche auf dem Berg Anchilos ist, gehen und dort ständig vor Gott erscheinen, in einem Gebet ohne Störung der Welt und ohne Beunruhigung von seiten der Menschen, bis daß der König kommt, vor dessen Gericht wir stehen werden, und wollen vom Lobpreis Gottes nicht ablassen, und was Gottes Wille ist, wird er schon an uns tun".

Und es stimmten die Acht diesem Rat bei und taten in ihre Beutel Silbergeld, nahmen es mit und stiegen zur Höhle auf dem Berg Anchilos hinauf. Dort waren sie viele Tage: auf ihr Antlitz zu Boden hingestreckt in Gebet und Flehen zu Gott für ihr Leben. Ihren Gefährten Jamlichus aber, einen verständigen und gewandten Jüngling, machten sie sich zum Verwalter: der zog andere Kleider an wie ein Bettler, nahm Geld mit, stieg zur Stadt hinab und erkundigte sich immer, was im Palast des Kaisers vor sich ging, und gab den Armen Almosen von dem Silber, das er bei sich hatte, und von der Brotspeise und stieg zu seinen Gefährten hinauf und berichtete ihnen über alles, was in der Stadt vor sich ging.

7. Nun kam der Tag, da Kaiser Decius in die Stadt Ephesus zurückkehrte; und sofort gebot er den Edlen der Stadt, daß Maximilianus und seine Gefährten, an die er dachte, opfern sollten. Da entstand unter den Gläubigen Aufregung, und sie flohen vor ihm.

Auch Jamlichus verließ eiligst die Stadt, indem er nur wenig Lebensmittel bei sich trug, und stieg auf den Berg zur Höhle zu seinen Gefährten hinauf. Aufgeregt berichtete er ihnen vom

ܪܗܛ ܐܘܕܥ ܐܢܘܢ ܥܠ ܡܥܠܬܗ ܕܡܠܟܐ ܘܐܬܦܩܕܘ ܘܐܬܟܢܫܘ ܟܠܗ̇ ܪ̈ܘܪܒܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܢܐܙܠܘܢ ܘܢܬܒܥܘܢ ܡܕܡܘܗܝ. ܘܟܕ ܫܡܥܘ ܐܬܪܗܘܢ ܘܐܬܬܙܝܥܘ ܘܐܬܟܪܝܘ ܒܢܦܫܬܐ ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܟܕ ܐܩܝܡܘܗܝ ܦܬܓܡ ܥܠ ܒܦܘܪܐ ܕܐܪܒܥܐ ܘܒܬܫܥܬܐ ܕ̈ܪܘܪܒܬܐ ܫܬܝܘܢ ܠܐܠܗܐ ܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܩܡ ܢܚܠܝܐ ܘܐܬܐܡܪ ܩܡ ܡܕܡܝܢܘܗܝ ܗܝ، ܡܫܒܚܬܐ ܡܠܝܠ ܕܢܬܒܡ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܘܐܡܝܢ ܘܐܬܬܒ ܐܝܟ ܕܢܫܬܒܩܘܢ ܘܢܬܚܠܦܘܢ ܘܬܠܬ ܐܩܝܡܘܗܝ ܘܢܬܒܥ ܐܚܝܕܐ ܡܬܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܘܟܕ ܕܬܒܥܘܢ ܒܚܝܠܘܢ ܫܡܥܘ ܡܫܒܚܬܐ ܗܝ. ܒܝܘܡܐ ܕܝܢ ܡܕܡ̈ܪ ܫܒܥܐ ܗܘܐ ܘܟܕ ܢܦܩܝܢ ܗܘܘ ܡܚܠܠܝܢ ܚܕ ܥܡ ܚܕ ܢܚܬܝܢ ܗܘܘ ܡܛܠ ܕܚܝ̈ܠܘܢ ܡܫ̈ܝܚܐ ܗ̈ܘ، ܥܡ ܒܢܘܬܐ ܕܠܥܠܘܢ.

8. ܗܝܕܝܢ ܦܩܕ ܥܠܝܗܘܢ ܐܠܗܐ ܡܫܬܐ ܢܝܚܐ ܘܟܫܝܪܐ ܘܟܕ ܠܐ ܐܬܒܘ ܗܘܘ ܒܡܕܝܢܬܗܘܢ ܒܡܫܡܠܝܐ ܕܪ̈ܘܫܢܬܗܘܢ ܫܒܩܘ ܐܚܝܕܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܝܟ ܡܕ̈ܒܪܐ ܕܫܠܝܬܐ ܢܝܫܬܐ ܘܪ̈ܘܫܢܬܗܘܢ ܐܫܬܠܡܘ ܟܕ ܡܢܕܝܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܒܦܘܡܗܘܢ ܘܒܫܡܥܗܘܢ ܠܬܗܘܢ ܒܚܫܡܐ ܗܫܐ ܗܘܐ ܟܕ ܫܡܝܢ ܘܪܡܝܢ ܥܠ ܐܪܥܐ.

ܠܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܝܢ ܕܢܘܚܡܐ ܦܩܕ ܐܢܘܢ ܡܠܟܐ ܘܐܬܟܢܫܘ ܒܦܠܓܝܢ ܒܢܝܬ ܕ̈ܪܫܐ ܘܒܦܪܥܐ ܚܠܗ ܘܒܠ ܦܬܝܢ ܐܬܟܢܫܘ ܘܠܐ ܐܫܬܟܢܘ ܘܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܪ̈ܘܒܢܘܗܝ، ܗܟܢ ܐܬܬܚܝܡܬ ܒܡܢܝܢܘܗܝ ܕܚܠܝܦܐ ܗܠܝܢ ܟܬ̈ܒ ܪ̈ܘܪܒܢܐ ܕܗܦܟܘ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܚܪܢܐ ܚܠܝܡܘܢ ܡܛܠ ܗܠܝܢܬܐ ܕܡܬܒܪܟܘܬܗܘܢ ܕܥܡ ܡܕܝܢ. ܡܪܢܝܬܘܬܐ ܟܝܪ ܕܡܠܟܘܬܐ ܠܐ ܡܟܫܪܐ ܗܠܝܢܬܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܒܪܟܝܢ ܘܬܡܢ ܠܗܬ ܐ̈ܠܗܐ ܡܪܝܢܟܐ.

ܟܕ ܪ̈ܘܪܒܢܐ ܕܒܪܢܫܐ ܘܐܡܪܘ ܠܡܠܟܐ ܥܠ ܥܠܬܗܝܢ ܡܬܪ̈ܘܕܐ ܒܢܝܬܐ ܠܐ ܗܘܬܐ ܠܡܠܟܘܬܟ. ܡܛܠ ܕܒܢܝܢ ܒܡܪܢܝܬܐ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܐܬܦܢܝܘ. ܐܝܟ ܕܫܒܩܝܢ ܕܝܢ ܐܬܪܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܫܒܩܘܢ ܒܢ̈ܝܫܝܗܘܢ ܒܫܡܐ. ܕܒܗܠܝܢ ܡ̈ܬܟܪܬܐ ܕܐܬܗܝܒܘ ܠܗܘܢ ܡܢ ܡܠܟܘܬܟ ܐܬܪܐ ܠܡܬܝܒܘܬܐ ܒܦܘܫܩܗܘܢ ܘܕܗܒܗܘܢ ܦܠܓܗܘܢ، ܒܦܘ̈ܩܕܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܗܘܢܝ ܐܬܦܠܓܘ ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܠܐ

Einzug des Kaisers und daß sie entboten und gesucht würden, zusammen mit den Edlen der Stadt hineinzugehen und vor ihm zu opfern. Als sie das hörten, gerieten sie in Angst und Entsetzen, und wandten sich im Gebet an Gott, indem sich ihre Gesichter in den Staub des Bodens legten, und sie sich unter mächtigen Seufzern Gott überantworteten. Und Jamlichus erhob sich, richtete und setzte ihnen die wenige Speise vor, die er für sie gekauft hatte, hieß sie Platz nehmen und sich nähren und stärken. Und sie richteten ihr Antlitz auf und setzten sich zusammen mitten in der Höhle; Tränen in den Augen nahmen sie die Speisen — es war die Zeit um Sonnenuntergang. Indem sie nun so dasaßen und miteinander sprachen, schlummerten sie ein; denn von dem Herzeleid waren ihre Augen schwer geworden.

8. Da verfügte Gott einen ruhigen und sanften Tod über sie, und, ohne daß sie ihr Ende, das Scheiden ihrer Geister bemerkten, schliefen sie allesamt auf dem Boden ein, wie Leute, die eines sanften Schlafes ruhen, und gaben ihren Geist auf, das Bekenntnis Gottes auf ihren Lippen, im Beutel bei ihnen das Geld, allzumal liegend auf dem Boden.

Des anderen Morgens entbot sie der Kaiser, und sie wurden im Palast unter den Edlen und in der ganzen Stadt und nach allen Richtungen hin gesucht, aber nicht gefunden. Da sagte der Kaiser zu den Edlen: „Ich bin recht ungehalten über das Verschwinden dieser Jünglinge, der Söhne von Edlen. Sie meinten wohl, unsere Majestät sei gegen sie wegen des Vergehens ihrer früheren Überschreitung erzürnt. Gedenkt doch die Barmherzigkeit unserer Majestät des Vergehens derjenigen nicht, welche fehlen, dann aber reuig zu den barmherzigen Göttern zurückkehren.“

Da antworteten die Edlen der Stadt und sprachen zum Kaiser: „Hinsichtlich der widerspenstigen Jünglinge sei es deiner Majestät nicht leid; denn sie beharren in der Verwegenheit, in der sie sich befinden. Wie wir jedoch gehört haben, hatten sie Gelegenheit, ihren bösen Willen zu erfüllen: in diesen Tagen, welche ihnen von deiner Majestät als Gelegenheit zur Buße gegeben worden sind, haben sie ihr Silber und ihr

ܐܬܚܙܝܘ. ܐܢ ܕܝܢ ܢܒܝ̈ܐ ܡܠܟܘܬܢ ܕܢܦܩܘܢ ܡܢܗܘܢ ܡܕܒܪܢܝܢ ܕܢܬܐܣܪܘܢ ܐܟ̈ܣܢܝܘܗܝ ܘܢܬܐܠܨܘܢ ܗܘܐ ܗܘܘ ܡܣܝܒܪܝܢ 1820 ܠܗ ܚܠܝܨܘܢ ܐܢܫܐ ܗܘܘ | ܡܫܬܥܝܢ.

ܗܠܝܢ ܥܒܕ ܡܠܟܐ ܘܐܬܚܫܒܬ ܘܥܒܪ ܢܦܩ ܐܢܘܢ ܠܐܟ̈ܣܢܝܘܗܝ ܘܦܩܕ ܡܕܒܪܘܗܝ، ܘܫܐܠ ܐܢܘܢ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܐܡܪܐ ܐܢܘܢ ܡܕܒܪ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܡܕܒܪܘ ܥܠ ܦܠܚܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܢ ܘܢܦܠܘ ܒܦܘܩܕܢ ܕܚܝܠܐ ܘܒܣܥܪܘ ܥܠ ܕܚܠܬܐ ܕܐܠܗ̈ܐ ܡܚܡܪ̈ܐ ܡܟܝܠ ܕܝܢ ܦܩܕ ܐܢܫܐ ܕܐܢܫܘܢ ܬܬܚܫܒܘܢ ܚܠܝܨܘܗܝ ܘܚܠܦ ܡܪܫܘܬܗܘܢ ܕܗܘܘ.

9. ܒܗܘ ܕܝܢ ܐܟ̈ܣܢܝܘܗܝ ܘܐܡܪܝܢ ܒܟܝܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܡܪܝ، ܘܡܢ ܕܚܠܬܟ ܡܪܝ، ܡܬܒܥܝܢ ܚܕ ܕܦܩܕ ܡܠܟܐ ܠܐ ܥܒܕܢ ܚܕ ܘܕܚܠܬ ܐܠܗ̈ܐ ܡܚܡܪ̈ܐ ܠܐ ܥܒܕܝܢ ܡܘܬܐ ܡܢ ܚܝܝܢ ܚܕ ܚܠܦ ܡ̈ܕܘܪܐ ܕܒܦܩ. ܘܕܒܢ ܒܗܘܢ، ܘܦܠܓܗܘܢ، ܒܥ̈ܘܠܐ ܕܡܕܒܚܬܐ ܘܗܘܐ ܠܓܘ ܒܡܕܒܪܬܐ ܕܐܫܬܠܡܘ ܠܦܘܪܢܐ ܕܡܘܬܐ ܕܦܘܪܢܣܐ ܡܢ ܒܪܒܐ ܠܐ ܢܕܘܪ ܘܒܡܣܝܒܪܢܘܬܗ ܐܬܬܝܢ ܚܕ ܐܝܟ ܚܕ ܒܗܢܐ ܚܠܦ ܒܪܘܚܐ ܕܠܐ ܚܝܝܢ ܠܗ.

ܗܝܕܝܢ ܥܒܪ ܐܢܘܢ ܠܐܟ̈ܣܢܝܘܗܝ ܘܢܦܩܘ ܡܢ ܡܕܒܪܗܘܢ، ܘܗܘ ܕܝܢ ܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܕܡܠܟܐ ܢܚܒܕ ܠܡܫ̈ܕܪܢܐ ܘܕܠܐ ܒܢܝܘܗܝ ܐܘܕܥܗ ܐܠܗܐ ܒܪܕܝܘܗ ܕܢܦܩܘܪ ܦܩܕܗ ܕܡܕܒܪܬܐ ܒܟܐܒܐ ܐܝܟ ܕܠܐܢܫܘܬܗܘܢ ܕܦ̈ܬܐ ܢ̈ܫܦܐ ܘܡܣܬ̈ܪܐ ܘܠܐ ܐܬܚܫܒ ܠܗ ܕܢܚܕ ܦ̈ܬܩܘܗܝ ܕܟܬܝܒ̈ܐ ܗܘܘ ܕܢܦܠܘܢ ܠܐܠܗܐ ܒܡܥܡܪܬܐ ܕܒܚܕܝܗ ܕܢܫܘܢ ܒܗ ܚܝܒܘܬܗܘܢ ܦ̈ܬܘܪܐ ܕܢܫܝܡܬܐ ܕܡܫ̈ܬܐ ܒܗܝܢ ܬܫܒܘܚܬܗܘܢ ܠܩܠܝܠܐ.

10. ܘܐܡܪ ܡܠܟܐ ܗܢܐ ܡܚܒܐ ܦܩܕ ܐܢܫܐ ܥܠ ܡܕ̈ܘܪܐ ܗܢܘܢ ܕܚܠܦ ܕܐܬܩܠܘ ܦ̈ܘܩܕܢ ܕܚܝܠܐ ܘܡܫ̈ܡܫܢܐ ܘܡܕܘܪܐ ܥܠ ܕܚܠܬܐ ܕܐܠܗ̈ܐ ܗܘܘ ܡܬܝܪ، ܥܡܒܝܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܢܬܚܙܘܢ ܬܘܒ ܠܐ ܡܕܡ ܘܠܐ ܡܕܡ ܐܠܗ̈ܐ. ܡܚܝܠ ܡܕܪ̈ܬܐ ܗܝ، ܕܡܪܘ ܠܗ ܢܡܘܬܪ ܦܩܕܗ

Gold auf den Straßen der Stadt verteilt und sich selber versteckt und sind seitdem nicht gesehen worden. Will aber deine Majestät, damit sie vor dich treten, daß ihre Väter ergriffen und gefoltert werden, so werden sie uns mitteilen, wo sie versteckt sind".

Das vernahm der Kaiser und voll Grimm ließ er ihre Väter herbeischleppen. Sie traten vor ihn, und der Kaiser fragte sie und sprach: „Wo sind die Widerspenstigen da, die gegen den Dienst unserer Majestät widerspenstig waren und unser furchtbares Gebot mißachteten und sich gegen die Religion der ehrwürdigen Götter vergingen? So gebiete ich denn, daß ihr für sie, für ihre Frechheit sterbet!"

9. Ihre Väter antworteten aber und sprachen: „Herr! wir bitten dich, Herr, und flehen, Herr, deine Furchtbarkeit an! Wir haben den Befehl des Kaisers nicht verletzt und die Religion der ehrwürdigen Götter nicht verlassen; was verdienen wir den Tod für die Widerspenstigen! Sie haben unser Silber und unser Gold geraubt und auf den Straßen der Stadt verteilt, und, siehe, sie sind in der Höhle auf dem Berg Anchilos versteckt, einem von der Stadt nicht wenig entfernten Ort, und wir wissen nicht, ob sie noch am Leben sind, bei dieser ganzen Zeit, da wir sie nicht gesehen haben".

Da ließ er ihre Väter gehen und sie entfernten sich von ihm. Er aber besann sich, was er den Bekennern antun solle, und Gott gab ihm wider seinen Willen den Gedanken ein, den Eingang der Höhle mit Steinen zu verschließen — gleichsam zur Ehrung der reinen und heiligen Leiber! Und so wurde ihm nicht gestattet, die Leiber dieser Schläfer zu stören, die von Gott in seiner Vorsehung dazu aufbewahrt wurden, durch ihre Auferweckung Herolde der Auferstehung der Toten zu werden, indem sie dereinst die Zweifler widerlegen sollten.

10. Nun sprach der Kaiser: „So gebiete ich hinsichtlich dieser Widerspenstigen: dafür daß sie meine barmherzigen und milden Befehle mißachtet haben und gegen die Religion der Götter widerspenstig waren, sollen sie in den Augen unserer

ܒܟ̈ܐܒܐ ܥܠܬ̈ܠܝܬܘܬܐ ܕܐܣܝܘ̈ܗܝ ܘܢܨܚܢܘ̈ܗܝ ܚ̈ܫܘܗܝ ܒܓܘܗ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܢܒܝܘܬܗ ܒܕܘܟܐ ܚܕܐ ܒܝܘܡܢܐ ܕܠܥܠܡ. ܒܪ ܡܕܝ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܡܕܒܪܐ ܠܟܠܗ ܕܢܬܠ ܐܢܘܢ ܡܬ̈ܕܒܪܢܐ ܒܫܒܝܩܘܬܗܘܢ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܒܟܠܗ ܕܡܫܬܐ ܕܢܬܚܡܬܐ ܒܡܨܥܝܘܬܗ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܥܒܕܝܢ. ܘܠܐ ܢܬܒܥܐ ܒܡܕܡ ܕܡܢ ܐܢܫ ܒܟܠܗ ܠܗܘܢ ܡܬܦܫܪ ܗܘܐ.

ܐܬܒܕܪܘ ܕܝܢ ܘܐܪܢܒܘ ܡܗ̈ܝܡܢܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܒܐܘܪܫܠܡ ܘܡܬܠܥܝܢ ܗܘܘ ܢܥܡܘܢ ܡܢ ܕܝܠܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܐܬܝܚܕܘ ܒܝܘܬܗܘܢ ܘܐܡܪܘ ܢܬܘܒ ܡܕܝܢܘܬܐ ܕܡܕ̈ܝܢܐ ܗܠܝܢ ܒܠܘ̈ܩܝܐ ܕܐܪܥܐ ܘܐܬܬܦܫܝܢ ܒܟܠܗܘܢܝܐ ܕܝܫܥܐ ܘܢܦܠܘܢ ܒܟܠܡܐ ܘܒܟܠܦܢܐ ܒܡ ܐܝܟ ܕܡܕܝܢ ܒܟ̈ܐܒܐ ܦܘܩܕܢܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܬ̈ܐܘܡܝܢ ܡܢ ܠܗ ܕܒܟܪ ܢܦܩܘ ܐܠܗܐ ܘܡܢ ܩܕܡ ܡܟܐܬܝܬܗ ܒܝܕ ܡܢ ܦܘ̈ܪܫܢ ܐܬܦܬܚ ܡܕܝܢܬܐ ܗܪܐ ܕܒܗ ܡܕ̈ܝܢܐ ܫ̈ܒܝܢ ܕܦ̈ܠܚܐ ܢ̈ܫܝܐ ܘܩܕ̈ܝܫܐ ܕܐܬܦܢܝܘ ܒܗ ܬܫܪܘ̈ܢ. ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܦܠܓܐ ܗܢܐ ܕܟܠ ܦܘܡ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘܐ. ܘܐܡܪ ܕܐܬܦܢܝܘ ܡܕܝܢܐ ܥܕܠܝܘ | 182v ܡܕ̈ܝܢܝܐ ܗܠܝܢ ܬ̈ܪܘܨܝܗܘܢ ܘܣܝܒܪܘ ܘܡܣܝܒܪܘ ܬܦܢ ܬ̈ܪܝܢ ܬ̈ܪܘܨܝܗܘܢ ܒܪ ܗܠܝܢ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܦܬܪ ܘܐܬܥܬܕܠ ܘܐܬܦܬܚ.

11. ܘܡܢܝܬ ܡܠܟܐ ܒܟܠܗ ܗܘ ܠܢܡܘܣܐ ܘܠܗ ܕܪܐ ܗܘ ܘܐܬܠܟܘ ܡ̈ܠܟܐ ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܒܡܠܟܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܐ ܠܡܢܬ ܬܘܩܘܣܘܣ ܒܪ ܐܪܩܕܝܘܣ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ...

ܘܒܫܢܬ ܬܠܬܝܢ ܘܬܡܢܝܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܗܪܛܝܩܘ ܕܕܘܪܐ ܕܦܠܓܝܢ ܐܟܚܕܐ ܠܡܫܝܚܐ ܙܒܢܝܐ ܠܡܫܝܚܘ ܡܠܟܐ ܕܢܣܒ ܡ̈ܠܟܐ ܐܝܟ ܡܢ ܠܡܦܠܓܘ ܥܡܘܕܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܥܡ̈ܠܐ ܕܢܦܩ ܡܥܝܢܐ ܠܬܪܬܗ ܘܦ̈ܠܓܐ ܡܬ̈ܪܘܬܐ ܟܐ̈ܢܘܬܗ، ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܢܦܠܝܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܡ̈ܠܟܐ، ܠܦ̈ܠܓܝܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܒܦܠܓܝܢ ܒܦܠܓܝܐ ܗܪܐ ܡܦܪܢ ܗܘܘ ܒܪ ܗܪܐ ܗܪܛܝܩܘ ܢܦܠܘ ܬܘܒ ܗܘܬ ܒܥܒܕܐ ܘܐܦ̈ܝܐ

Majestät ehrlos sein und nie wieder vor uns oder vor den Göttern erscheinen. Darum soll der Eingang zur Höhle, in die sie geflohen sind, mit behauenen Jaspissteinen verschlossen werden; es soll ihr Leben drinnen in der Höhle gequält werden und sie sollen in bösem Elend, in ewigem Gefängnis sterben" — indem der Kaiser und die ganze Stadt meinten, die Bekenner seien in ihrem Gefängnis noch am Leben, während der Böse nicht wußte, daß sie nach dem Willen ihres Herrn im sanften Schlafe ruhten und nichts von dem merkten, was ihnen durch die Hände des Bösen angetan werden sollte.

Athenodorus aber und Arbanus, Vertraute des Kaisers, die Christen waren, aber aus Furcht vor dem Kaiser sich verborgen hielten, dachten bei sich und sprachen: „Wir wollen das Bekenntnis dieser Bekenner auf Bleitafeln schreiben; und sie sollen in ein ehernes γλωσσόκομον gelegt werden und wir wollen ein Siegel anlegen; ohne daß es die sehen, welche den Eingang zur Höhle mit Steinen verschließen, sollen sie drin niedergelegt werden. Vielleicht befiehlt Gott, und vor seiner Ankunft wird diese Höhle, worin die Bekenner ruhen, irgendwie geöffnet, damit die reinen und heiligen Leiber, die darin eingeschlossen sind, auf Grund des Bekenntnisses dieser Urkunde, die am Eingang der Höhle niedergelegt ist, geehrt werden." Und wie sie gedacht hatten, so führten es diese zwei Gläubigen auch aus, brachten das Siegel an und legten daselbst die zwei Geheimnisse nieder, indem dieses durch Gottes Fügung gemacht, ausgeführt und versiegelt wurde.

11. Und es starb dieser böse Kaiser Decius und dieses ganze Geschlecht, und es herrschten die Kaiser nach ihm in der Reihenfolge der Herrschaft bis zur Familie des Theodosius, des Sohnes von Arkadius, des gläubigen Kaisers . . .

Und im 38. Jahre des Theodosius regten Häresien voll Verwirrung und Irrtum schwachgesinnte Menschen auf, die Verheißung des Lebens der Toten zu verdecken; auch wollten sie die Verheißung von der Auferstehung der Begrabenen zu nichte machen, welche Christus seiner Kirche gegeben hat; und widerwärtige Gerüchte gelangten Theodosius zu Ohren. Ja die Götzendiener, die es im Palast gab, taten dies im Ge-

ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܒܘܗܝ، ܕܪܒܐ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܘܐܡܠܟ ܬܘܒ ܕܡܬܚܝܢ ܗܘܘ ܕܚܒܘܪܐ ܕܥܪܪܐ ܐܢܬܝܡܘܬܗܘܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܘܒܟܠܐ ܕܡܬܒܪܥܠܘܬܐ ܥܠܝܡܐ ܒܕܝܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܩܠܣܘ ܗܘܘ. ܘܐܬܬܗ، ܐܝܟ ܕܥܠܝܡܐ ܘܕܠܒܗ ܕܠܡܝܢܐ ܗܘ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐ ܠܟܣܘܣ ܡܕܝܢܬܐ ܒܡ ܐܦܪܣ ܕܐܡܠܟ ܕܠܐ ܠܐ ܘܕܡ ܕܥܒܕܘܗܝ ܕܠܗ ܕܬܚܒܫܬܐ ܗܪܐ ܕܡܬܒܢܝܐ ܕܡܠܠ ܕܒܪܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܚܝܘܬ ܘܥܩܒܬܐ ܕܢܘܗܪܬܐ ܠܥܠܡ ܒܪ ܒܟܢܫܐ ܗܦܟܐ ܕܬܠܝܬܘܢ ܗܢܝܢ ܗܘ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܠܡܫܒܚܘܬܗ ܒܟܢܫܐ ܒܠܝܘܡ ܐܬܬܚܝܕ ܘܟܠܗ ܦܪܘܬܐ ܡܬܠܟܐ ܢܦܠ ܗܘܐ ܘܡܪܕܝܬܐ ܘܟܠܗ ܐܬܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܒܪ ܚܝܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܬܪܐ ܕܠܐܠܐ ܘܠܐ ܠܡܬܬܡܐ ܗܘܬ.

ܐܢܫ ܕܝܢ ܡܢ ܗܪܛܝܩܐ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܠܝܬ ܢܘܚܡܐ ܠܡܝܬܐ ܘܐܚܪܢܐ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܦܓܪܐ ܕܐܬܡܚܒܠ ܘܟܠ ܘܐܬܒܕܪ ܠܐ ܡܬܚܕܬ ܐܠܐ ܢܦܫܐ ܗܘ ܠܡ ܒܠܚܘܕ ܢܘܚܡܬܗ ܡܩܒܠܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܦܓܪܐ ܠܗܘܢ ܬܠܝܢ ܘܐܡܪܐ ܘܠܐ ܕܠܐ ܐܫܬܟܚܘ ܕܠܐ ܡܬܚܕܬ ܐܬܬܠܝܕ ܒܚܠܐ ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܕܐܡܝܢ ܒܠܒܗ ܡܢ ܦܓܪܐ ܘܠܐ ܢܦܫ ܠܒܘܫܐ ܡܢ ܡܪܢܝܐ ܒܠܒܗ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܡܫܬܟܚܬܐ ܕܢܫܐ ܘܐܬܚܪܫܘ ܠܗܘܢ ܐܦ ܡܪܢܝܬܗܘܢ ܘܠܐ ܢܬܚܘܝ، ܠܡܬܠܒܒܘ ܕܡܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܢܫܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢܝܢܐ ܐܝܟ ܢܫܡܬܗܘܢ ܘܠܐ ܕܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܘܬܬܚܕܬܘܢ ܘܢܚܘܢ ܘܢܩܘܡܘܢ ܘܬܬܒ ܐܡܪܝܢ ܕܗܘܐ ܐܝܟ ܦܬܚ ܐܝܟ ܡܪܢܝܘܢ ܘܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܡܢ ܡܪܢܝܘܢ. ܗܪܛܝܩܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ، ܡܢ ܫܢܝܐ ܗܘܘ ܗܦܟܘܗ ܗܘܘ ܠܗܕܐ ܫܠܝܚܘܬܐ ܘܟܢܘܫܝܘܬܐ ܕܢܫܬ ܡܪܢܝܬܐ ܠܡܬܪܥܘܬܐ ܕܢܦܫܬܗܘܢ ܘܠܒܝܫܐ ܡܪܢܝܐ ܘܦܓܪܐ ܕܡܢܝܬܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܒܪܘܠܐ.

12. ܐܦ ܕܢܫܠ ܗܘܐ ܠܗ ܬܘܒ ܢܦܫܗ ܥܩܬܐ ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܪܒܐ | ܘܐܬܟܪܝ. ܘܐܬܒܩܪܗ ܘܢܦܠ ܥܠ ܣܩܐ ܗܘܐ ܘܦܠܚܐ 183o ܒܡܦܠܘܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܒܪ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܘܡܬܟܫܦ ܘܒܟܐ ܘܒܥܐ

heimen. Als diese Häresie Boden gefaßt hatte, schrieben die Betrüger öffentlich vor dem siegreichen Theodosius; und diejenigen ferner, welche die Säulen der Wahrheit zu sein schienen, vermehrten in dieser Zeit der Verkehrtheit den Aufruhr in der Kirche Christi. Und das Haupt des Aufruhrs und des ganzen Durcheinanders war Theodosius, Bischof der Stadt Agaos, abgesehen von den andern, deren Namen wir in dieser Geschichte der Bekenner nicht erwähnen dürfen, weil sie die Kirche Christi erschüttert und die Lauterkeit des Glaubens getrübt haben durch ihre verkehrte Forschung. Da wurde das Denken des Theodosius verwirrt: er weinte den ganzen Tag und wurde in viele Zweifel gestürzt und von Leid und vieler Angst erfüllte sich sein Herz, da er sah, wie der Glaube der Kirche dahin und dorthin gezerrt wurde.

Einige nun von den Häretikern sagten: „Es gibt keine Auferweckung für die Toten“, während andere sagten: „Der Leib, welcher verdirbt und vergeht und zerstreut wird, wird nicht auferweckt, sondern die Seele; sie allein empfängt geistigerweise die Versprechung des Lebens“. Und es irrten sich die Betrügerischen und erkannten nicht, daß niemals ein Kind aus dem Schoß seiner Mutter geboren worden ist ohne Leib und kein Körper aus dem Uterus hervorgegangen ist ohne Leib zum lebenden Wesen. Es wurde taub ihr Verstand und sie horchten nicht auf die Versprechung unseres Herrn, der da sagt: „Die Toten, welche in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes hören und auferweckt werden und leben und auferstehen“; und ferner heißt es: „Siehe, ich werde euere Gräber öffnen und ich werde euch herausführen aus euren Gräbern“. Die Häretiker aber, des Lebens bar, haben diese Süßigkeit und Lieblichkeit des Lebens der Toten zur eigenen Widerspenstigkeit verkehrt und die reinen und lauteren Gedanken des göttlichen Glaubens verdreht.

12. Auch das lautere Denken des siegreichen Kaisers Theodosius wurde ängstlich, und er wurde schwach und elend, warf sich in Sack und Asche auf das Lager seines Bettes hin, indem er betete und flehte und heftig weinte; und unter

ܒܒܟܝܬܐ ܪ̈ܒܬܐ ܘܒܬܫܒ̈ܚܬܐ ܡܪ̈ܝܪܬܐ ܢܓܗܐ ܗܘܬ ܘܡܫܬܐ ܠܗ ܠܘܬܗ ܠܘܬ ܐܠܗܐ.

ܗܝܕܝܢ ܗܘ ܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ ܗܘ ܕܠܐ ܨܒܐ ܕܐܢܫ ܢܐܒܕ ܡܢ ܐܢܫܘܬܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ ܨܒܐ ܕܠܡܬܒܥܘܬܗ ܕܢܦܫܐ ܫܘܠܡܢܐ ܠܓ̈ܒܪܐ ܕܪ̈ܚܡܐ ܘܫܬܟܠܐ ܡܘܠܟܢܐ ܕܝܘܡܐ ܒܡܫܡܫܬܐ ܕܥܢ̈ܝܐ ܕܠܡܠܟܐ ܗܢܐ ܢܛܪ̈ܝܢ ܗܘܘ ܒܡܣܪܕܘܬ ܕܒܬܪܗ ܘܡܫܬܝܢ ܕܡܕܝܪܐ ܥܠ ܕܝܠܝܕ ܢܗܪܐ ܡܢ ܕܝܢܘܬܐ ܘܗܢܐ ܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܥܡܘܩܬܐ ܕܒܪܬܗ ܘܕܢܘܥܘܦܝܢ ܒܢܝܗ ܡܢ ܟܠܠܐ ܥܒܪ̈ܐܐ ܕܨܠܘܚܝܢ ܕܨܒܪܘ ܗܘ ܘܕܝܠܝܕ ܢܘܗܪܐ ܕܒܥܘܠܐ ܥܠ ܐܬܪܘܕܘܣܝܘܣ ܡܠܟܐ ܠܘ ܥܠ ܠܗܘ ܚܟܝܡܐ ܘܒܪܬܗ ܕܒܥܝܢܐ ܘܒܢܝ ܐܟܣܘ̈ܗܝ܆ ܢܬܟܢܫܘܢ ܐܠܗܝܐ ܒܠܠܝܐ ܕܐܘܪܚܬܗ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܘܬܫܪܐ ܘܬܪܟܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܘܬܫܘܐ ܪ̈ܚܠܐ ܕܣܦܘܠܝܢܐ ܕܟܠ ܐܚܪܢ ܐܬܬܒܪ ܗܘܘ.

ܗܝܕܝܢ ܡܢ ܥܠܝܐ ܐܪܟܢ ܐܠܗܐ ܒܪܚܡܘܗܝ ܕܐܝܠܝܢ ܡܬܢܗ ܕܢܐܡܪܐ ܗܝ܆ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܒܗ ܡܬܕ̈ܡܪܢܐ ܫܡܝܥܝܢ ܗܘܘ ܕܢܦܩܐ ܠܡܫܝܚܗ ܢܒܥܐ ܬܘܒ ܡܢ ܐܬܘܠܬ. ܘܐܬܒ̈ܥܝܐ ܘܩܝܠܐ ܗܘܡܐ ܘܫܪ̈ܝܬ ܬܘܒ ܠܐܝܬ ܗܘܘ ܘܡ̈ܐܦܐ ܡܢ ܦܘܡ ܡܕ̈ܝܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܡܬܟܠܝܢ ܗܘܘ. ܐܦ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ܆ ܩ̈ܐܦܐ ܠܟܝܢ ܡܬܬܝܢ ܗܘܘ.

ܘܟܠܠܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܬ̈ܪܝܢ ܟܕ ܦܘܡ ܬܪܥܐ ܕܡܥܪ̈ܬܐ ܕܢܚ ܐܬܦܬܚ ܗܘܐ ܗܝܕܝܢ ܦܘܪܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܚܝܡܢܐ ܕܡܥ̈ܪܬܐ ܗܘ ܫ̈ܢܐ ܠܥܢ̈ܝܢܐ ܕܒܗ ܫܡܝܥܝܢ ܗܘܘ ܗܘ ܕܠܒ̈ܠܝܐ ܫ̈ܒܝܥܝܐ ܢܗܒ ܢܥܒܕܬܐ ܕܫܢ̈ܐ ܒܪ̈ܘܫܐ ܕܩ̈ܛܠܬܐ ܗܘ ܨܒܝܢܐ ܕܒܥܘܡܬܐ ܚ̈ܪܡܐ ܫ̈ܢܬܐ ܘܬܒ̈ܥܝܐ ܪ̈ܒܒ ܗܘܐ ܘܢܣܡ ܗܘ ܕܒܥܘܡܪܐ ܠܠܒܪ ܡܒܪܐ ܟܕ ܡܚܝܡ ܡܪܐ ܘܐܦܘܗ ܡܢ ܡܒܪܐ ܒܫ̈ܢܐ ܗܘ ܬܘܒ ܒܪܬܡܐ ܕܒܥܘܡܪܗ ܪ̈ܘܫܐ ܕܫ̈ܢܐ ܡܢܒ ܐܦ ܠܡܥ̈ܡܪܐ ܗܠܝܢ ܕܡܕܝܢܬܐ ܥܡܝܩܝܢ ܗܘܘ.

ܘܬܘܒ ܘܬܘܒܐ ܒܥܝܢܘܬܐ ܕܪܗܘܬܐ ܕܩܪ̈ܢܝܘܣ ܘܐܝܟ

bitteren Seufzern brach für ihn der Morgen an und wurde dunkel jeder Tag bei Gott.

Da wollte der barmherzige Gott, er, der nicht will, daß irgendjemand vom Pfad der Wahrheit verloren gehe, in seiner Güte den erkrankten Gemütern Gesundung verleihen und das Versprechen vom Leben der Toten offenbar werden lassen durch die Auferstehung der Begrabenen, welche durch die Vorsehung und den Willen des Allmächtigen bis zu dieser Zeit aufbewahrt worden waren: damit er entferne, beseitige aus unserem Krankheitszustand, das krankheiterregende Gift aus der Lauterkeit seiner Kirche, und ihren Bau gegen die aufgeregten Wogen des Irrtums, die an sie schlugen, stütze und über Kaiser Theodosius und seinem ganzen Volke und der Kirche Christi das Licht der Einsicht anzünde, und daß er samt seinen Vätern mit der Krone des Sieges von Gott voll verherrlicht werde und sicher und siegreich werde der wahre Glaube und fest stehe der Fuß der Christen, die allerorts zerstreut waren.

Da gab Gott plötzlich dem Adlios, dem Herrn des Weideplatzes der Höhle, worin die Bekenner ruhten, in den Sinn, daselbst hurtig eine Hürde für seinen Besitz zu bauen. Und die Diener und Arbeiter waren einen Tag und zwei daselbst tätig und wälzten Steine von der Öffnung anderer Gräber Auch von dieser Höhle holten sie Steine zum Bau.

Und in der Nacht des zweiten Tages, als der Zugang zur Türe der Höhle offen freigelegt war, da flößte der Befehl des die Toten belebenden Gottes Leben in die Ruhenden, welche darin ruhten; er, der den noch eingeschlossenen Kindern im Leib der Schwangeren den Odem des Lebens verleiht; der Wille, der die gebleichten und vertrockneten Gebeine im Tal neu gebildet und erweckt hat; der mit einem Machtwort den begrabenen Lazarus, indem er eingewickelt war, rief und in lebendigem Zustand aus dem Grab herausholte — er verlieh nunmehr durch die innere Kraft seines Befehls auch diesen Bekennern, die in der Höhle geruht hatten, den Geist des Lebens.

Und sie richteten sich auf und setzten sich hin in Freudig-

ܕܒܝܦܪܐ ܕܠܝܘܡ ܒܥܠܡܐ ܚܕ ܕܝܢ. ܫܐܠܝܢ ܗܘܘ ܘܐܡܪܝܢ ܒܢܝܗܘܢ ܬܫܡܫܬܐ ܘܨܠܘܬܐ ܡܢܐ ܐܠܗܐ ܡܩܪܒܝܢ ܗܘܘ ܟܕ ܐܝܬܐ ܕܡܬܢܪܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܬ ܒܗܘܢ. ܢܫܬܘܗܘܢ ܒܪ ܐܡܪܝܢ ܕܟܕ ܠܒܫܝܢ ܗܘܘ ܟܕ ܕܡܟܘ ܗܟܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܥܠ ܦܬܓܡܝܗܘܢ ܘܦܓܪܐ ܘܡܕܡܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܘܡܣܬܒܪ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢ ܪܡܫܐ ܠܨܦܪܐ ܕܡܟܘ ܗܘܘ ܥܠܝܗܘܢ ܘܐܬܬܥܝܪܘ ܡܩܪܝܢ ܗܘܘ ܘܐܡܪܝܢ ܗܘ ܕܫܦܝܪܬܐ ܘܡܢܝܚܬܐ ܘܪܡܫܐ ܗܘ ܕܕܡܟܘ ܗܘܘ ܒܗ ܡܢܟܐ ܠܟܠܗܘܢ ܘܐܡܪܝܢ ܗܘ ܕܕܡܘܟ ܡܠܟܐ ܒܗܘܢ ܙܢܐ

183v ܗܘܐ | ܡܟܢܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ.

ܘܟܕ ܓܠܝܘ ܬܫܡܫܬܗܘܢ ܝܬܒܘ ܠܗܘܢ ܥܠ ܐܪܒܥܐ ܐܝܟ ܒܢܝܗܘܢ ܘܚܪܘ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܡܕܒܪܢܗܘܢ ܘܫܐܠܝܢ ܠܗ ܘܫܐܠܝܢ ܡܢܗ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܡܠܠܝܢ ܗܘ̈ܝ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܪܡܫܐ ܗܘ ܕܕܡܟܘ ܒܗ ܟܕ ܡܩܪܝܢ ܗܘܘ ܕܢܚ ܗܘ ܠܠܝܐ ܕܡܟܘ ܥܠܘܗܝ ܘܐܬܬܥܝܪܘ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܡܕܒܪܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܢ ܕܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܒܪܡܫܐ ܕܡܢ ܪܡܫܐ ܘܨܦܪܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܬܦܢܝܢ ܘܐܬܬܒܝܢ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܒܪܝܫܗ ܕܕܡܘܫ ܪܝܫܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܢܒܝܐ ܢܘܗܪ ܠܬܫܒܘܚܬܐ. ܡܟܢܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܢܒܐ.

13. ܒܬܪ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܐܡܪ ܠܒܢܝ̈ܗܘܢ، ܐܝܟ ܒܬܕܒܝܪ ܗܘ ܕܢܩܘܡ ܡܢܐ ܒܝܬ ܕܝܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܥܠܝ. ܐܠܐ ܡܢ ܡܢܐ ܟܐܡ ܕܕܝܢܐ ܕܐܢܫܐ ܠܐ ܢܛܠ ܘܠܐ ܢܦܩܘܪ ܒܫܢ̈ܝܐ ܕܐܢܫܬ ܠܝ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܘܐܡܪܘ ܠܡܠܟܐ ܡܕܒܪܢܗܘܢ ܡܫܠܡ ܐܢܫ ܒܕܝܢܐ ܗܘ ܕܢܫܘܬ ܠܡܫܝܚܐ ܘܐܬܠܟ ܬܘܒ ܐܦ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܡܠܠܝܢ ܒܦܠܓܝܢ ܕܡܠܟܐ ܡܠܠܬܗ ܘܬܫܬܐ ܠܝ ܡܫܒܪܬܐ ܕܕܝܢܐ ܗܘܐ ܠܗ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܐܢܫ ܐܘܣܦ ܠܝ ܥܠ ܡܫܒܪܬܐ ܗܝ، ܕܐܬܬܚܬ ܠܝ ܒܪܘܡܐ ܡܠܠ ܕܡܫܠܡܐ ܗܘܬ ܘܗܘܐ ܒܦܢܝ ܢܣܝ. ܟܕ ܡܩܪܝܢ ܗܘܘ ܕܢܚܬܐ ܗܘ ܥܠܝܗ ܕܠܠܝܐ ܕܡܟܘ ܘܐܬܬܥܝܪܘ. ܘܩܡ ܡܠܟܐ ܒܨܦܪܐ ܐܝܟ ܒܥܕܢܐ ܕܠܝܘܡ ܘܡܢ ܒܫܦܐ ܕܢܩܫܐ ܢܦܩ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܢܩܫܐ ܠܥܕܬܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ ܘܡܢ ܗ̇ܝ، ܕܐܬ̈ܬܒܝܢ ܘܐܡܪܒ ܟܪܘܙܐ ܗ̇ܘ ܕܢܩܒܘ ܒܗ ܗ̇ܝ، ܕܢܩܘܫ ܡܠܟܐ ܕܡܢ ܡܢܐ ܩܠܐ ܙܒܢܐ ܕܫܒ̈ܘܚܬܗܘܢ ܕܡܫ̈ܒܚܢܐ

keit und Heiterkeit ihres Antlitzes. Wie allmorgendlich begrüßten sie einander und verrichteten gewohnheitsgemäß ihre Andacht und das Gebet vor Gott. Ein Zeichen von Toten sah man nicht an ihnen. Denn ihre Kleider waren so, wie sie sie getragen hatten, als sie eingeschlafen waren, an ihren Leibern, und Körper und Fleisch waren schön und hell. Sie hätten nur vom Abend zum Morgen geschlafen und seien aufgewacht, meinten sie; und als ob die Sorge und das Sinnen und jener Abend, an dem sie eingeschlafen waren, auf ihr Herz gelegt wäre, und als ob Kaiser Decius sich auf sie besinne: so dachten sie.

Und als sie ihre Andacht beendet hatten, setzten sie sich wie gewöhnlich auf die Erde und schauten auf ihren Verwalter Jamlichus und fragten ihn und erkundigten sich bei ihm über das, was in der Stadt am Abend gesprochen worden sei, da sie eingeschlafen waren, indem sie meinten, nur eine Nacht geschlafen zu haben und erwacht zu sein. Jamlichus, ihr Schaffner, sprach zu ihnen: „Wie ich euch abends gesagt habe, sind wir mit den Vornehmen und Großen der Stadt entboten worden und werden gesucht. Der böse Decius hat sich in den Sinn gesetzt, daß wir vor ihm heute den Götzen opfern. Was nun aus uns wird, Gott weiß es."

13. Maximilianus antwortete und sprach zu seinen Gefährten: „Brüder, wir müssen vor dem Richterstuhl Christi, dem furchtbaren, alle erscheinen. Drum laßt uns vor dem Stuhl des Gerichtes von Menschen uns nicht fürchten und das Leben, das für uns im Glauben an den Sohn Gottes enthalten ist, nicht verleugnen." Und sie sprachen zu ihrem Verwalter Jamlichus: „Bruder! Es ist nun Zeit, daß du in die Stadt hinuntergehst und dich auch wieder darüber erkundigst, was im Palast des Kaisers wegen uns gesprochen wird, und uns Speise bringst, da es dazu Zeit ist, d. h., Bruder, bring uns etwas mehr Speise, als du uns abends gebracht hast; denn es war zu wenig und wir haben Hunger" — indem sie meinten, daß sie nur den Schlaf einer Nacht geruht und erwacht seien. In der Morgenfrühe erhob sich Jamlichus nach seiner täglichen Gewohnheit. Er nahm aus dem Geldbeutel einen Zweiunsechziger und einen

ܐܬܠܒܟܬ ܗܘܬ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܕܡ ܬܠܡܝܕܬܐ ܘܥ̈ܕܡܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ ܥ̈ܢܝܢ ܒܕܡܐ ܠܢܘܡܐ ܕܐܬܢܝܚܬ ܒܗ ܡ̈ܘܕܝܢܐ.

14. ܘܡܦ̈ܪܗ ܕܝܘܡܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܢܦܩ ܡܫܠܡܢܐ ܡܢ ܡܕܒܪܬܐ ܘܟܕ ܚ̈ܙܬܗ ܕܡܫ̈ܝܚܝܢ ܬܘܒ ܚܕܐ ܘܐܬܕܟܪܬ ܐܠܐ ܠܐ ܐܝܬܝ، ܒܠ ܒܠܗ ܕܡܒܥܐ ܗ̈ܘ. ܘܫܡܥܬ ܡܢ ܦܘܪܐ ܘܕܪܐ ܗܘܐ ܕܒܢܐܬܐ ܠܡܕܒܪܬܐ ܠܐ ܟܐܘܪܚܐ ܡܫܠ ܕܡܫܝܦ ܗܘܐ ܕܠܡܐ ܐܢܫ ܢܬܘܕܥܝܘ ܘܢܘܒܠܝܘ ܡܕܡ ܡܠܟܐ ܠܢܦܫܗ ܘܠܐ ܢܕܥ ܗܘܐ ܦܠܘܓܬܐ ܕܚ̈ܘܒܘܗܝ، ܕܦܘܠܚܢܐ ܢܚܬܝܢ ܘܥܕܝܢ ܒܟܘ ܥܘܡܠ.

ܘܟܕ ܡܫܠܡܢܐ ܠܬܪܥܐ ܕܒܪܝܐ ܡܛܐ ܗܘܐ ܐܝܬܝ ܗܘܐ ܚ̈ܝܠܘܗܝ، ܘܚܙܐ ܢܦܫܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܥܠ ܬܪܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܠܒܪ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܘܚܙܐ ܘܬܒܥܗ ܘܥܛܦ ܗܘܐ ܚܝܪܗ ܘܐܡܪ ܒܗ ܠܐ ܘܠܐ ܒܡܠܟܘܬ ܘܡܢ ܠܒܪ ܐܬܠ ܗܘܐ ܘܐܬܬܐ ܘܪܒܐ ܗܘܐ ܘܡܬܕܒܪ ܒܫ̈ܒܝܠܘܗܝ، ܘܐܬܦܢܝ ܠܬܪܥܐ ܐܚܪܢܐ ܘܡܥܒܪܐ ܚܙܐ ܘܐܬܦܢܝ ܠܥܠܡܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܥܠ ܥܠܡܘܗܝ ܬܪ̈ܥܐ ܘܚܙܐ ܕܥܠ ܥܠܡܘܗܝ ܢܦܫܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܡܩܒܠ ܗܘܐ ܥܠܡܘܗܝ ܘܐܫܬܘܕܥܬ ܠܗ ܬܘܒ ܡܕܝܢܬܐ ܒܚ̈ܝܠܘܗܝ، ܒܚ̈ܝܠܐ ܐܚ̈ܪܢܐ ܕܠܐ ܣܝܡ ܗܘܘ ܠܗ ܘܡܥܠܝܢ ܗܘܐ ܘܬܒܥܗ ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܐܢܫܝܢ ܠܗ ܒ̈ܝܬܐ ܘܐܬܬܐ ܘܩܡ ܥܠ ܬܪܥܐ ܗܘ ܕܡܥܠܝܢ ܗܘܐ ܥܠܘܗܝ، ܡܢ ܡܕܡ | 184a ܘܡܬܕܒܪ ܗܘܐ. ܘܟܕ ܠܗ ܠܢܦܫܗ ܐܡܪ ܗܘܐ ܡܫܠܡܢܐ ܗ̇ܘ، ܟܕ ܗܘܐ ܕܢܦܫܐ ܗܘܝܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܠܚܘܕܝܘܬܐ ܒܡܕܒܪܐ ܩܒܝܠ ܗܘܐ ܠܗ ܡܫܒܚܢܐ ܠܡܦܢܝܘ ܘܡܩܒܠ ܠܗ ܘܗܘܐ ܒܪ̈ܫܐ ܩܡ ܒܡܠܟܐ ܥܠ ܬܪܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܪ ܚܪܘܪܐ ܘܩܒܠ ܗܘܐ ܗܘܝܘ ܘܟܠܟܐ ܗܘܐ ܦܬܝܚ ܕܝܢ ܐܡܪ ܒܪ ܚܠܒܐ ܗ̣ܘ ܠܝ. ܘܡܬܦܪܫ ܠܒܪ ܢܦܫܗ ܘܟܕ ܡܫܟܚ ܕܝܢܗ ܒܦܪܘܫܗ ܥܠ ܠܒܪܐ.

ܘܟܕ ܒܪܝܢ ܗܘܐ ܒܥܘܡܐ ܥܘܒܕ ܗܘܐ ܡܢ ܦ̈ܘܠܚܢܐ ܕܡܫܠܡ ܘܩܝܡ ܗܘܘ ܠܚܪ̈ܝܐ ܒܥܡܗ ܕܒܪܝܐ ܘܢܬܪܝܬ ܕܢܦܫ ܘܐܫܬܟܚ ܒܫ̈ܒܝܠܘܗܝ، ܘܐܬܟܠܠ ܘܡܫܘܢ ܢܦܫܗ ܠܐܚܘܬܐ ܘܗܘܘ ܠܢܦܫܗ ܐܡܪ

Vierundzwanziger von der Währung der Zeit, da sie eingeschlafen waren, also der Tage des Kaisers Decius, Münzen, die kurz vor den Tagen der Bekenner d. h. 372 Jahre vor dem Tage, da die Bekenner erweckt wurden, geprägt worden waren.

14. Als nun Jamlichus am Morgen des Tages in der Dämmerung aus der Höhle hinaustrat und die Steine, die da hingelegt waren, sah, wunderte er sich einerseits, anderseits führte er sich nicht zu Gemüte, was es sei, und stieg vom Berg hinab und lief, um in die Stadt zu kommen; doch nicht auf dem Wege, weil er Angst hatte, es würde ihn jemand erkennen und vor Kaiser Decius bringen — und der Selige wußte nicht, daß die Gebeine des Tyrannen vernichtet und in die Hölle geworfen waren.

Als Jamlichus dem Stadttor nahe war, erhob er seine Augen und sah, daß das Kreuzzeichen über dem Stadttor außen angebracht war, und er sah es und staunte. Verstohlen schaute er um und schaute von da und dort darauf voll Verwirrung. Er ging hinaus und kam wieder und sann nach und verwunderte sich in seinen Gedanken. Er ging zu einem anderen Tore herum und sah es ebenso. Er ging um die ganze Stadt herum zu allen Toren und sah, daß das Kreuzzeichen auf allen Toren angebracht war. Auch die Stadt kam seinen Augen anders vor infolge der anderen Bauten, die er noch nicht gesehen hatte, und er wandelte erstaunt herum wie ein Mensch von Sinnen. Und er ging und trat zum Tor, an dem er vorher gestanden war, und war verwundert und sprach bei sich: „Was ist nur das? Dieses Kreuzzeichen, welches die Gläubigen abends in der Wohnung verborgen aufstellten und verehrten, siehe, ist am Morgen offen ringsum an den Toren angebracht!“ Er nahm seinen Verstand zusammen und befühlte seinen Leib, indem er sagte: „Vielleicht habe ich einen Traum“. Danach sprach er sich Mut zu und betrat, seinen Kopf mit seiner Kapuze verhüllend, die Stadt.

Als er über den Markt ging, hörte er viele sprechen und im Namen des Herrn schwören. Da fürchtete er sich noch mehr und kam sich in seinen Gedanken ganz anders vor, hielt an, lehnte sich an die Wand und sprach bei sich:

ܘܗܘܐ ܡܠܟܐ ܗܘ܂ ܟܕ ܗܕܐ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܕܗܘܐ ܒܪܡܫܐ ܠܝܬ ܐܢܫ ܕܐܠܨܬ ܡܛܠ ܟܢܫܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܗܘܐ ܟܦܘܪܐ ܠܥܢܐ ܕܐܠܗܐ ܗܪܟܐ ܗܘ ܘܐܡܪ ܒܝܬ ܠܗ ܘܠܚܝܘܗܝ ܠܘ ܗܕܐ ܒܒܪ ܐܦܣܩܘܦܘܣ ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܘܐ ܒܒܢܝܐ ܬܫ̈ܡܫܬܐ ܘܡܟܝܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܐܫܬܪܬ ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܕܘܪܒܢܐ ܠܝ ܘܠܐ ܚܙܝܐ ܠܝ.

ܘܩܡ ܠܗ ܘܡܬܬܕܟܪ ܗܘܐ ܘܦܩܕ ܒܗ ܠܝܠܝܐ ܚܕ ܘܐܬܐ ܠܗ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܡܪ ܠܝ ܐܚܝ ܠܝܠܝܐ ܗܢ ܥܡܗ ܠܡܕܝܢܬ ܗܕܐ. ܐܡܪ ܠܗ ܠܝܠܝܐ ܗܘ ܥܡܗ ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܟܕ ܡܬܬܕܟܪܗ ܠܗ ܡܠܝܠܐ ܐܡܪ ܒܢܦܫܗ ܒܒܪ ܠܝ ܟܕ ܡܢܘ ܘܠܚܡܬ ܗܘܝܘ. ܐܦܣܘܩ ܠܝ ܒܚܝܠ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ ܕܠܡܢܐ ܢܦܠܛܐ ܘܐܙܠ. ܕܗܘܐ ܦܘܪ̈ܩܢܐ ܐܚܪܢܝ.

ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܟܠܗܝܢ ܗܘ ܡܠܝܠܐ ܬܘܒ ܐܬܝܢ ܡܢ ܕܫܠܡ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܘܬ ܥܒ̈ܕܘܗܝ܂ ܟܕ ܐܬܬܠܝ ܢܝܫܗܘܢ ܘܐܬܬܥܒ.

15. ܗܝܕܝܢ ܡܠܝܠܐ ܟܕ ܙܗܝܒ ܕܢܦܩ ܠܗ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܡܛܒ ܠܘܬ ܡܬܪ̈ܒܝ ܠܫܡܝܐ ܒܐܣܟܝܡܐ ܕܡܕܘܪܐ ܘܐܦܩ ܡܢ ܒܝܬܗ ܗܘܢܗ ܫܡܝܐ ܘܗܘܐ ܠܡܬܪ̈ܒܝ ܠܫܡܝܐ. ܗܘܢ ܕܝܢ ܚܪܘ ܒܫܡܫܗ ܘܒܚܝܬܗ ܕܡܠܝܟܐ ܕܒܝܬܐ ܪ̈ܘܪܒܐ ܘܬܡܗܘ ܘܫܒܚܘ ܠܚܕ ܟܠ ܡܬܬ̈ܝܬܐ ܕܠܫܡܝܐ ܡܬܟܠܝܢ ܗܘܘ ܠܟ̈ܝܢ ܘܡܠܝܫܝܢ ܘܫܦܝܪ ܗܘܘ ܒܟܕܪܐ ܘܐܡܪܝܢ ܗܢܐ ܓܒܪܐ ܡܫܡܫܬܐ ܐܠܗܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܕܪܐ ܘܩ̈ܕܝܫܐ.

ܡܠܝܠܐ ܕܝܢ ܫܪܝ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܕܡܠܝܫܝܢ ܟܠܗܘܢ܂ ܘܫܦܝܪ ܒܗ ܘܐܬܬܪܝܒ ܘܩܡ ܕܫܠܛܗ ܪܐܫܬ. ܩܕܡ ܗܘܐ ܓܒܪ ܕܡܫܬܘܕܥܒܗ ܐܫܬܘܕܥܗܘܢ܂ ܘܡܬܬܪܝܢ ܕܠܒܝܫܬ ܡܠܟܐ ܠܝܗܘܢ ܢܠܡܗܘܢܝܢ܂ ܐܝܟܢܐ ܒܐܦ̈ܝܗܘܢ܂ ܦܪܝܢ ܗܘܘ ܘܫܪܝܢ ܗܘܘ. ܘܦܘܩ ܟܕ ܡܠܟܐ ܕܫܠܝܬܐ ܘܦܩܕ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܒܟܠܐ ܐܢܐ ܡܢܟܘܢ ܗܘܐ ܫܡܫܐ ܡܫܒ ܠܟܘܢ ܘܠܡܚܐ ܠܐ ܒܟܠܐ ܐܢܐ ܐܫܒ. ܗܘܢ ܕܝܢ ܩܪܒܘ ܐܪܫܘ ܟܠܗܘܢ܂ ܐܝ̈ܕܝܐ ܘܐܚܝܕܘܗܝ܂ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܐܝܬ ܕܫܡܫܬܐ ܕܟܠܝܐ ܡܪ̈ܟܐ ܡܫܡܫܢܐ ܠܟ ܫܘܝ ܗܟܝܠ

„Was ist das nur? ich weiß gar nicht. Denn siehe! abends hat kein Mensch offen im Namen Christi geredet, und siehe! am Morgen beschäftigt sich jedermanns Zunge mit ihm.“ Und er sprach bei sich: „Vielleicht ist das nicht Ephesus; denn siehe! die Bauten sind verändert, und die Mundart ist anders. Daß aber eine andere Stadt uns nahe liegt, weiß ich nicht und habe keine gesehen.“

Er machte sich auf und verwunderte sich. Da begegnete ihm ein Jüngling. Er fragte ihn und sprach zu ihm: „Sage mir, junger Bruder, wie heißt diese Stadt?“ Der Jüngling sprach: „Sie heißt Ephesus“. Ganz verblüfft sprach Jamlichus zu sich: „Vielleicht ist mir etwas zugestoßen und ich bin in meinem Verstand irre geworden. Ich will gleich aus dieser Stadt fortgehen, daß ich nicht irre gehe und umkomme; siehe ich werde von Sinnen.“

Dies alles erzählte Jamlichus, nachdem er zu seinen Gefährten in die Höhle hinaufstieg, als ihre Erweckung offenbar und aufgeschrieben wurde.

15. Dann trat Jamlichus, indem er sich beeilte, aus der Stadt fortzukommen, zu den Brotverkäufern in der Gestalt eines Bettlers, zog Geld aus seinem Beutel und gab es den Brotverkäufern. Diese aber schauten auf das Geld und das Aussehen der Münze, wie sie so groß war, gerieten in Staunen und reichten sie einander an den Brotständen herum; dann flüsterten sie, schauten auf den Mann und sprachen: „Dieser Mann hat einen Schatz gefunden und zwar ist er etliche Geschlechter und Jahre alt.“

Jamlichus aber sah, wie sie über ihn flüsterten und auf ihn schauten, geriet in Aufregung und wurde in seiner Angst bestürzt. Er meinte, sie hätten ihn erkannt und dächten daran, ihn dem Haus des Kaisers Decius zu überliefern. Andere näherten sich seinem Antlitz und schauten. Er sprach, indem er von Angst erfüllt war und so dastand, zu ihnen: „Ich bitte euch! da behaltet das Geld. Brot will ich keines nehmen.“ Sie aber erhoben sich, richteten die Hände auf ihn, ergriffen ihn und sprachen zu ihm: „Woher bist du, daß von dir ein Schatz früherer Könige gefunden wurde; zeige mir doch, wo er ist,

184v ܐܝܟܢܐ ܗ̇ܝ ܕܫܘ̈ܥܝܬܐ ܢܗܘܐ ܠܝ ܘܡܬܚܫܒܝܢ ܚܠܦܝ | ܘܐܠܐ ܠܕܝܢܐ ܕܡܘܬܐ ܡܚܝܠܬܐ ܐܝܬ.

ܗܘ ܕܝܢ ܬܡܝܗ ܗܘܐ ܒܢܦܫܗ ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗ̇ܝ ܕܠܐ ܕܢܫܠ ܗܘܝܬ ܐܦ ܗ̣ܘ ܐܬܬܣܝܡܬ ܠܝ ܠܡܣܘܪܕܐ. ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܐܚܐ ܗ̇ܢܘܢ ܠܐ ܡܬܒܥܝܢܐ ܣܘܟܠܬܐ ܡܬܘܦܝܢܐ ܐܘ ܒܠܫܢܐ ܐܝܟ ܗܟܢܐ ܕܐܢܬ ܡܦܪܫܬ. ܗ̇ܘ ܕܝܢ ܡܠܝܠܐ ܠܐ ܝܕܥ ܗܘܐ ܡܕܡ ܠܡܐܡܪ ܠܗܘܢ ܥܠ ܗܕܐ ܡܛܠ ܕܐܬܬܥܝܪ ܗܘܐ ܠܗ ܒܪܚܡܬܗ ܗ̇ܢܘܢ ܕܝܢ ܒܕ ܚܙܘ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܡܬܦܢܝܐ ܡܕܡ ܥܢܘ ܦܪܫܘܗ ܘܐܡܪܘ ܥܒܕܘܗܝ ܘܒܕ ܡܛܐ ܡܬܚܢܢܬ ܩܪܒܐ ܘܐܬܚܝܠܘ ܗܘܘ ܠܗ ܪܕܝܦܬ ܡܠܬܐ ܒܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܚܙܝ ܡܫܟܚ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܐܬܬܚܝܙ ܘܟܕ ܒܫܢܐ ܘܒܕܢܐ ܠܢܦܫܗ ܘܡܫܟܢ ܗܘܘ ܒܐܝ̈ܩܪܗ، ܘܐܡܪܝܢ ܗܢܐ ܒܠܫܢܐ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘ ܕܠܐ ܚܙܐ ܠܝ ܡܬܚܫܒܢ ܗܪܟܐ.

ܘܐܦ ܒܬܪ ܙܒܢܐ ܗܘܐ ܡܠܝܠܐ ܕܢܦܫܗ ܐܝܟܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܕܡܢܐ ܢܐܡܪ ܕܒܫܥܬ ܠܗ ܒܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܘܠܐ ܦܢܐ ܦܬܓܡܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܡܫܟܚܬܐ ܘܠܐ ܕܐܡܪ ܘܠܐ ܕܠܐ ܘܐܦ ܒܬܪ ܙܒܢܐ ܕܢܦܫܗ ܐܝܟܢ ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܒܠܥ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܢܦܪܩܐ ܗܘ ܬܡܝܗ ܗܘܐ ܠܗ ܘܦܩܕ ܡܢ ܕܢܬܠ ܦܬܓܡܐ ܡܕܡ ܗ̇ܘ ܒܬܪ ܬܚܒܠ ܗܘܐ ܒܢܦܫܗ ܘܡܦܪ ܕܐܬ̈ܗܘܐ ܘܐܝ̈ܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܡܕܝܢܬܐ ܘܟܘܫܐ ܪܒܐ ܘܡܕܝܢܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܡܪܒܐ ܕܐܬܦܫܘܩܘ ܘܐܬܐܡܪ ܘܡܬܠܠܝܢ ܠܗ ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܠܒܝܒܝܢ ܠܗ. ܘܡܕܝܢ ܗܘܐ ܘܬܒܠ ܒܪ̈ܝܫܗ ܕܒܪܡܫܐ ܠܚܠܝܥ ܡܕܝܢ ܗܘܐ ܘܡܬܦܪܐ ܐܦ ܠܐ ܠܐ ܚܕܐ ܐܬܬܥܕܪ. ܘܐܝܟ ܥܒܝܕܐ ܩܐܡ ܗܘܐ ܡܬܝܚܬ ܒܢ̈ܝܐ ܕܚܕܝܐ ܠܐܒ̈ܗܘܗܝ، ܐܘ ܠܚܝ ܡܢ ܐܚ̈ܘܗܝ، ܐܘ ܠܐܢܫ ܡܢ ܩܪ̈ܝܒܘܗܝ. ܘܠܘܬܗ. ܘܟܕ ܐܚܝܕܝܢ ܠܗ ܓܘܪ̈ܢܐ ܩܐܡ ܗܘܐ ܡܬܝܚܬ ܒ̈ܢܝܐ.

16. ܗܕܝܢ ܪܒܬ ܡܕܝܢܬܐ ܘܪܗܛܬ ܡܠܬܐ ܠܕܝܬܐ ܘܐܫܬܡܥܬ ܠܕܝܢܐ ܡܪܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܡܕܒܪܢܐ (150° L) ܕܒܪܟܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘ ܘܐܦ ܐܟܠܝܪܘܣ ܐܦܠܝܦܘܣ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܟܕܝܢܐ ܗ̇ܘ ܠܘܬ

daß wir mit dir Teilnehmer sind, und wir werden dich decken, sonst wirst du dem Hochgericht überliefert."

Er aber staunte in seiner Seele und sprach: „Auch daß ich mich nicht gefürchtet habe, auch das ist mir zum größeren Schrecken ausgeschlagen". Da sagten diese Leute zu ihm: „Nicht kannst du, Jüngling, den Schatz verbergen, wie du meinst." Jamlichus wußte nicht, was er darauf sagen sollte, weil er im Innern aufgeregt war. Als jene sahen, daß er kein Wort antwortete, rissen sie seine Kapuze herunter und schlugen sie auf seinen Hals zurück. Da sie nun mitten in der Stadt standen und ihn mißhandelten, so eilte die Nachricht durch die ganze Stadt. Man sagte: „Einer, der einen Schatz gehoben hat, ist ergriffen worden." Und Scharen kamen heraus, sammelten sich um ihn und schauten ihm ins Gesicht und sprachen: „Dieser Jüngling ist fremd; nie ist er ja hier von uns gesehen worden."

Und wenn sie auch Jamlichus hätte überzeugen wollen, er konnte nicht finden, was er sagen sollte; denn es versammelte sich die ganze Stadt. Und er antwortete kein Wort, daß ein Schatz von ihm gefunden worden sei, weder Ja noch Nein. Wenn er sie nämlich auch hätte überzeugen wollen von etwas anderem, als was jedermann sagte: „Er ist ein Fremdling!", so wunderte er sich und stand davon ab, irgend ein Wort zu erwidern. Denn er vertraute und meinte, daß er Eltern und Geschwister in der Stadt hätte und ein großes und angesehenes Geschlecht in der Stadt Ephesus besäße, und sie würden kommen und ihn aus den Scharen, die ihn gepackt hatten, retten. Und er wußte und vertraute in seinem Innern, daß er abends jedermann bekannt war, während er am Morgen nicht einmal einen erkannte. So stand er wie ein Irrsinniger da mitten unter den Scharen, um seine Eltern oder einen von seinen Brüdern oder jemand von seinen Bekannten zu sehen, aber niemand war da, und, indem er von Sinnen war, stand er mitten unter den Scharen.

16. Da kamen immer mehr Leute aus der Stadt, und das Gerede gelangte zur Kirche und wurde vom h. Mares vernommen, dem Bischof und Leiter der Stadt Ephesus. Zu-

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܫܬܘܕܝ ܗܘܐ. ܒܫܡܗ ܓܝܪ ܕܐܠܗܐ ܦܩܕ ܐܢܘܢ ܐܢܫܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܢܚܬ ܡܢ̈ܝܢܐ ܬܬܒܠܐ ܒܐܝ̈ܕܝܗܘܢ ܠܠܒܪ. ܘܫܕܪܘ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܕܢܗܘܪܘܢ ܢܗܘܐ ܒܥܠܡܐ ܘܢܐܬܐ ܠܬܚܘܬܗܘܢ ܕܢ ܒܫܘܦܗ ܒܐܝܕܗ.

ܝܘ̈ܒܕܘܗܝ, ܗܟܝܠ ܠܦܘܠܚܢܐ ܢܡܠܟܘܬܐ ܕܒܥܠܘܗܝ, ܠܒܪܬܐ. ܘܗܘ ܗܒܪ ܕܠܘܬ ܠܝܘܢܝܘ ܡܠܟܐ ܡܡܠܟ ܠܗ ܘܠܟܐ ܘܠܐ ܚܙܪ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒ̈ܢܝܐ ܠܥܣܩܝܢ ܗܘܐ ܒܠܘܗܝ, ܐܝܟ ܕܟܠ ܥܒܕܐ. ܘܡܢ̈ܝ, ܗ̈ܘܘ, ܚ̈ܢܘܢܘܗܝ, ܕܬ̈ܪܝܢ ܕܡ̈ܠܟܐ ܒܠ ܩ̈ܕܡܘܗܝ, ܘܫܪ ܒܥܡܡܐ ܘܐܡܪ ܡܥܡܝܐ ܕܡܢ ܡܢܝܢ ܥܠܘܗܝ ܒܥܡܡܐ ܡܠܟ. ܒܗܠ ܒܡܢ ܡܕܡ ܡܠܟܐ. ܘܫܪ, ܗܘܐ ܬܘܒ ܕܢܒܟܐ ܘܐܡܪ ܘ, ܠܝ ܕܡܬܦܪܥ ܐܢܐ ܡܢ ܚܛ̈ܝ،. ܟܕ ܕܝܢ ܚܙܐ ܠܗܘܢ ܒܠ ܕܒܥܐ ܠܝ. ܘܕܒܪܐ 1850 ܡܕܡ ܡܠܟܐ ܡܡܠܠ ܠܝ. ܘܡܚܝܕܐ | ܒܚܕܝܘܬܐ ܢܣܬܝܡ ܗܘܐ ܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܠܘܬ, ܐܬܐܡ ܗܘܐ ܠܡܕܡ ܒܝܢ ܕܙܕܩܐ ܡܛܠ ܕܐܠܡ ܚܕ ܓܒܢܝܐ ܥܦܝܪܐ ܐܝܟ ܠܡ ܕܠܐ ܢܦܩܘܢ ܒܐܠܗܐ ܘܩܕܫܐ ܒܦܬܓ̈ܡܐ. ܘ, ܠܝ ܕܡܬܟܠ ܐܢܐ ܡܢ ܢܣܬܘܗܝ ܡܛܠ ܕܡܒܝܢܐ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܠܐ ܢܬܦܪܥ ܡܢ ܚܛ̈ܝܐ ܐܦ ܠܝ ܒܡܘܬܐ. ܘܠܐ ܢܗܒ ܐܢܐ ܡܢܐ ܗܘܐ ܡܢ ܕܐܡܪ̈ܝܢ ܡܚܝܕܐ ܒܪ ܕܝܢܐ ܕܫܘܝܐ ܦܩܘܕ ܒܠ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܚܙܐ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܠܚܛ̈ܝ.

ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܕܐܫܬܡܥ ܗܘܐ ܠܗ ܟܕ ܡܬܦܩܝܢ ܠܗ ܠܟܐ ܘܠܟܐ ܐܘܟܠܘܗܝ, ܠܒܪܬܐ ܘܦܪܒܘܗܝ, ܡܕܡ ܢܦܫܐ ܘܡܕܒܪܐ ܡܪ̈ܘܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܡܕܡ ܐܘܣܛܣܛܘܣ. ܘܡܕܒܪܐ ܕܠܘ ܠܘܬ ܕܢܦܫ ܡܠܟܐ ܐܘܟܠܘܗܝ, ܐܬܠܒܒ ܘܠܘܠ ܘܥܠܐ ܡܢ ܒܒܬܐ ܕܒܒܐ ܗܘܐ.

ܐܘܣܛܣܛܘܣ ܕܝܢ ܘܡܪܝܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܥܠܘܗܝ, ܡܢ ܐܡ̈ܪܘܗܝ, ܠܥܡܡܐ ܘܐܬܕܒܪܘ ܒܗ. ܘܐܡܪ ܐܘܣܛܣܛܘܣ ܠܡܠܟܐ. ܐܝܟܐ ܗܘ, ܡܫܝܚܬܐ ܕܐܢܬܢܝܬ ܕܗܘܐ ܒܥܡܐ ܡܢܗ ܐܢܫ ܐܝܬ ܒܐܝ̈ܕܝܟ ܒܥܐ ܢܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܫܝܚܬܐ ܡܢܐ, ܡܢ ܡܚܘܬܡ ܠܐ ܡܥܡܝܢܐ

fällig war in dieser Zeit auch der erlauchte Prokonsul der Stadt beim Bischof. Denn der Wille Gottes hatte sie zusammengeführt, damit der Schatz des Lebens der Toten durch sie jedermann offenbar würde. Beide befahlen, daß der Jüngling in Sicherheit sein und mit dem Geld in seiner Hand zu ihnen kommen solle.

Man schleppte also den seligen Jamlichus herbei, um ihn zur Kirche zu bringen. Er meinte, sie würden ihn zu Kaiser Decius bringen, und schaute dahin und dorthin, während die Scharen über ihn als über einen Wahnsinnigen lachten, und aus seinen Augen begannen Tränen über seine Wangen zu fließen. Er blickte zum Himmel und sprach: „Christus, der du im Himmel zur Rechten dessen sitzest, der dich gesandt hat, komm mit mir zum Kaiser hinein!“ Und wieder fing er zu weinen an und zu sprechen: „Weh mir, daß ich von meinen Gefährten getrennt bin! Wer wird ihnen nun offenbaren, was mir zugestoßen ist? Siehe vor den Kaiser führt man mich. Da würden sie sofort in Einmütigkeit aus der Höhle herunter zu mir vor den Richterstuhl kommen; denn wir alle haben den schönen Willen, nicht Gott zu verleugnen und die Götzen zu bekennen. Wehe mir, daß ich ihres Anblickes beraubt bin! Sprachen sie doch so: ‚Wir wollen auch im Tode nicht voneinander geschieden werden‘. Und ich weiß nicht, was aus mir wird, ob nicht vielleicht das Urteil des Schwertes sofort über mich verhängt der Kaiser, und ich meine Gefährten nicht mehr sehe.“

Indem ihn nun die, welche ihn ergriffen hatten, da und dorthin zerrten, führten sie ihn zur Kirche und brachten ihn vor den ehrwürdigen und heiligen Bischof Mares und vor den Prokonsul. Da er nun sah, daß sie ihn nicht vor den Kaiser Decius gebracht hatten, faßte er ein bißchen Mut und hörte mit seinem Weinen auf.

Der Prokonsul und der Bischof Mares nahmen das Geld aus seinen Händen und verwunderten sich darüber. Der Prokonsul sprach zu Jamlichus: „Wo ist der Schatz, den du gefunden hast? Denn woher hast du das Geld in deinen Händen?“ Jamlichus antwortete und sprach zu ihnen: „Herr, ich habe

ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܥܠܝ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܚܕ ܐܢܐ ܕܡܢ ܒܢܝܐ ܕܐܒܗ̈ܘܗܝ، ܘܡܢ ܟܘܪܣܝܐ ܕܪܒܐ ܗܢܐ ܐܬܘܗܝ، ܒܡܫܐ ܗܢܐ ܕܐܝܬ ܒܐܦ̈ܝ. ܡܢܐ ܓܒܪ ܐܢܬܘܢ ܗܠܝܢ ܕܗܘܝܬ ܠܟ ܚܕ ܐܢܐ. ܐܡܪ ܠܗ ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ. ܐܡܪ ܠܝ ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܐܢܬ. ܡܠܟܐ ܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܡܢ، ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ ܐܢܐ، ܐܡܪ ܠܗ ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܒܪ ܡܢ ܐܝܬܝܟ. ܘܡܢܘ ܚܕ ܠܝ ܐܝܟ ܢܟܪܝܐ ܢܗܘܐ. ܥܠܝܟ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܥܡ ܐܒ̈ܗܘܗܝ، ܘܠܐ ܐܢܫ ܝܕܥ ܐܢܘܢ ܕܝܕܥ ܠܗ ܘܠܐ ܠܐܒ̈ܗܘܗܝ.

ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܕܝܢ ܐܡܪ ܠܗ ܕܓܠܐ ܐܢܬ ܘܠܐ ܒܢܐ ܐܢܬ ܕܬܐܡܪ ܫܪܪܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܒܪ ܢܚܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܘܡܡܪܝܢ ܗܘܐ ܪܒܗ ܘܡܚܘܐ ܒܪ ܥܠܡܐ ܘܝܕܥ. ܘܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܒܒܪ ܥܝܢܐ ܗܘ ܐܫܬܢܝܐ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܗ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܟܝܠ ܢܦܫܗ ܕܐܝܟܢܐ ܫܠܡܐ ܡܢ ܗܕܐ ܐܢܫܝ. ܐܢܛܝܦܛܪܘܣ ܕܝܢ ܚܪ ܒܗ ܒܡܚܬܐ ܘܐܡܪ ܐܝܟܢܐ ܢܫܟܚ ܥܝܢܐ ܐܘ ܐܝܟܢܐ ܢܬܡܚܝܢ ܕܒܫܦܐ ܡܢ ܒܫܩܐ ܗܘ ܕܐܟܬܒܝܢ. ܕܗܘܐ ܦܠܚܐ ܘܡܒܘܣܝܐ ܡܢ ܬܟܬܝܒܬܐ ܕܟܡܐ، ܒܪܢܫܐ ܗܘ، ܠܬܠܬܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܘܬܠܬ ܗܘ ܡܪܕܐ ܠܕܘܟܐ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܐܬܬܠܝܬ ܒܡܒܘܣܝܐ ܐܫܬܪܬܐ ܘܠܐ ܬܘܒ ܕܡܕܐ ܠܡܒܘܣܝܐ ܕܡܕܒܪܐ ܕܒܗ ܐܢܬ ܡܫܡܫܐ ܘܡܬܠܬܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܕܠܗܐ ܡܢܚܡ ܐܢܘܢ ܐܒ̈ܗܘܗܝ ܠܕܪܐ ܘܠܥ̈ܒܕܐ ܘܫ̈ܢܝܐ ܕܐܬܥܢܝܬ ܘܗܘܐ ܐܢܬ ܚܠܝܡܐ ܐܢܬܝܢ ܘܕܒܪܐ ܐܢܬ ܕܬܦܠܘܬܐ ܒܫ̈ܒܥܐ ܘܡܚܢ̈ܢܐ ܕܐܦܣܩܘܦܘܣ ܡܕܝܢܬܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܢܐ ܕܠܐܦܘܪܐ ܘܠܡ̈ܕܝܢܐ ܬܬܥܬܠܡ| 185 v ܒܪܡܫܐ ܕܬܘܕܝܐ ܕܐܢܝܐ ܗܝ، ܡܫܡܥܬܐ ܕܐܢܫܝܢܬ.

17. ܗܝܕܝܢ ܡܠܟܐ ܒܪ ܥܡܗ ܗܠܝܢ ܢܦܠ ܥܠ ܐܦܘ̈ܗܝ، ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܪ ܥܡܐ ܡܕܡܥܘܬܗ ܘܐܡܪ ܒܟܐ ܐܢܐ ܡܛܠܗ ܡܪܝ، ܚܕܐ ܡܥܠܝ ܐܢܐ ܠܗܘܢ ܐܡܪܘ ܠܝ ܘܡܠ ܕܥܠܝ ܓܠܐ ܐܢܐ ܠܗܘܢ. ܕܒܗ ܡܠܟܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ ܐܝܟܘ. ܗܝܕܝܢ ܡܪܝܫ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܪ ܠܗ ܠܝܬ ܒܪ، ܘܡܕܝܢܐ ܡܠܟܐ ܒܐܪܥܐ ܕܥܡܗ ܕܗܘܐ ܐܠܗܐ ܚܝ ܕܒܠܬ ܗܘܐ ܥܢܝܐ ܘܕܪܐ ܡ̈ܕܝܢܬܐ. ܗܝܕܝܢ ܡܠܟܐ ܒܪ ܡܫܡܥ ܐܦܣܩܘܗܝ، ܒܐܪܥܐ، ܡܕܡܥܘܬܗ ܐܡܪ ܡܚܝܠ ܡܪܝ، ܡܘܕܐ ܐܢܐ ܠܟ. ܡܚܝܠ ܠܐ ܡܬܗܝܡܢ ܐܢܐ ܠܒܪܢܫܐ ܐܠܐ

nie einen Schatz gefunden, wie ihr zu mir sagt. Dagegen weiß ich, daß dieses Geld, das in meinen Händen ist, aus dem Beutel meiner Eltern und der Münze dieser Stadt stammt. Denn, was mich betroffen hat, ich weiß es nicht." Der Prokonsul sprach zu ihm: „Sage uns: woher bist du?" Jamlichus sprach: „Wie ich glaube, Herr, bin ich aus dieser Stadt". Es sprach zu ihm der Prokonsul: „Wessen Sohn bist du? Und wer dich kennt, soll kommen und für dich Zeugnis geben!" Da nannte er ihm den Namen seiner Eltern, aber er fand wiederum niemand, der ihn oder seine Eltern kannte.

Nun sprach der Prokonsul zu ihm: „Ein Lügner bist du und willst die Wahrheit nicht sagen." Als er das sah, stand er da und ließ seinen Kopf vor ihnen sinken, indem er still war und hinstarrte. Und sie sagten: „Vielleicht ist er verrückt." Andere sagten: „Nein, sondern er verstellt sich, um aus dieser Klemme zu entrinnen." Der Prokonsul aber blickte zornig auf ihn und sprach: „Wie soll ich dich für verrückt halten oder wie sollen wir dir glauben, daß das Geld aus dem Beutel deiner Eltern stammt? Siehe Prägung und Münzart sind nach den Aufschriften mehr als 370 Jahre alt d. i. fast früher als Kaiser Decius und nicht mit anderer Münze ersetzt, ferner auch nicht der Münze von heute ähnlich, mit der sich Handel und Wandel für die Welt vollzieht. Sind etwa deine Eltern da gewesen vor Geschlechtern und vielen Jahren, während du ein Jüngling bist? und du willst die Alten und Weisen der Stadt Ephesus irre führen? Daher befehle ich, daß du den Fesseln und Foltern überliefert wirst, bis du bekennst, wo der Schatz ist, den du gefunden hast."

17. Als Jamlichus dies hörte, fiel er auf sein Angesicht nieder, indem er vor ihnen weinte und sprach: „Meine Herren! ich bitte euch, eines frage ich euch, sagt es mir, und alles, was ich auf dem Herzen habe, will ich euch offenbaren. Wo ist Kaiser Decius, der in dieser Stadt gewesen ist?" Da sagte Bischof Mares zu ihm: „Mein Sohn, es gibt heute auf der Erde keinen Kaiser mit Namen Decius; wohl einen, der gestorben ist vor vielen Geschlechtern und Jahren." Da sprach Jamlichus, das Angesicht vor ihnen zu Boden gelegt:

ܐܦ ܒܢܝܐ ܘܐܚܝܢܘܗܝ ܚܒܪ̈ܝ؛ ܕܐܬܝܠܕܘܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܩܐܢܕܠܘܣ ܦܠܘܪܐ ܘܡܢܗܘܢ ܠܢܦܫܢ ܐܢܬܘܢ ܘܐܦ. ܐܢܐ ܒܪ ܐܢܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܕܢܦܩ ܡܠܟܐ ܐܙܠܝܢ ܘܬܡܢ ܐܬܝܢ ܗܘܐ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܒܪܗܝܡܐ ܚܕܬ ܕܒܠ ܗܘ ܕܢܦܩ ܠܡܕܝܢܬܐ ܐܦܣܘܣ ܐܝܟ ܕܡܢ ܐܦܣܘܣ ܗܝ ܡܕܝܢܬ ܗܕܐ ܠܟ ܐܢܐ ܒܪ ܐܢܐ.

ܗܝܕܝܢ ܡܪܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܪ ܩܕܡ ܠܡܠܟܐ ܗܘ ܗܢܐ ܕܗܘ، ܐܠܗܐ ܡܚܘܐ ܒܢ ܠܡܠܟܐ ܗܢܐ ܢܚܙܐ ܚܝܘܗܝ، ܘܩܡ ܡܪܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܐܢܬܝܦܛܘܣ ܒܗܝ ܥܠ ܪ̈ܓܠܐ ܘܐܙܠܘ ܘܪ̈ܘܪܒܢܐ ܘܥ̈ܡܡܐ ܥܡܗܘܢ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܬܪܗܘܢ.

ܡܬ̈ܕܡܪܢܐ ܕܝܢ ܟܕ ܚܙܘ ܕܐܬܚܙܝܘ ܗܘܐ ܠܗ ܠܦܘܠܚܢܐ ܡܠܟܐ ܡܬܡܗܪܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܚܙܘܗ ܕܠܒܘܫܗܘܢ ܪܡܘ ܗܘܘ ܕܒܪܢ ܡܬܠܒܫܝܢ ܐܬܠܒܫܘ ܡܢ ܐܢܫܐ ܘܡܪܘܗܝ ܩܕܡ ܡܠܟܐ. ܘܟܕ ܚܙܘ ܪܝܫ ܗܘܘ ܡܠܝܢ ܐܬܬܠܝܘ ܥܠ ܪܘܒܐ ܫܒܝܚܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܠܘܬ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܡܦܪܫ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܡܠܟܐ ܐܬܕܪܘ ܕܢܬܚܘܢ ܐܝܟ. ܘܗܡܢ ܡܢܝܢܐ ܘܒܪܗ ܒܪܘܚܐ ܘܩܠܝܗ ܘܢܬܚܙܘܢ ܢܩܡܘܢ ܠܦܝܠܣܘܦܐ ܕܝܠܝܕܐ ܘܡܢܗܘܢ ܥܠܝܡܐ ܚܕ ܠܚܕ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܢܣܒܬ ܒܟܠ ܡܛܠ ܒܠܝܐ ܡܠܝܠܐ ܡܛܠ ܕܐܬܚܙܝܘ، ܐܝܟ ܩܕܡ ܡܠܟܐ ܘܡܩܕܫܐ ܠܗ.

ܟܕ ܗܠܝܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ ܟܕ ܡܛܝܢ ܗܘܘ ܒܡܕܝܢܬܐ ܡܛܠ ܡܪܝܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܐܢܬܝܦܛܘܣ ܘܩܫ̈ܝܫܐ ܕܒܥܡܗܘܢ ܠܟܐܦ ܡܥܪܬܐ. ܘܪܗܛ ܡ̈ܠܝܟܐ ܘܟܠ ܡܕܡܗܘܢ ܠܡܥܪܬܐ ܠܘܬ ܡ̈ܕܝܢܬܐ ܚܒܪ̈ܘܗܝ، ܟܕ ܚܙܝܬܐ ܒܠܒܗ ܘܩܦܠܡ ܕܩ̈ܒܪܐ ܡܢ ܥܝܢܘܗܝ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܬܘܒ ܡܬ̈ܕܡܪܢܐ ܟܕ ܚܙܐܘܗܝ، ܕܒܟܠܐ ܐܦ ܗܢܘܢ ܐܪܝܡܘ ܩܠܗܘܢ ܒܒܥܘܬܐ ܘܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܟܠ ܟܠ ܡܕܡ ܕܠܘܬܗ ܐܬܦܩܕ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܟܠ ܠܟܠܗܘܢ ܕܗܢܘܢ ܗܝܕܝܢ ܠܦܬ̈ܓܡܐ ܐܬܦܠܓܘ ܕܡܢܗܘ ܗܘܘ ܘܥܠܝܢ ܗܐ ܡܢ ܢܨܚܢܐ ܕܒܢ̈ܝܢܐ ܫܒܝܚܘܬܐ ܘܠܝܬܐ ܘܠܬܕܡܘܪܬܐ ܐܚܪܢ ܐܝܟ ܡܢ ܡܛܠ ܦܠܓܘܬܐ ܕܪܒܝܢܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܝܢ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܡܢ ܟܝܬ ܡ̈ܬܢܝܬܐ.

„Meine Herren! Nun werde ich von Sinnen, nun finde ich keinen Glauben vor einem Menschen. Doch wohlan! kommt mit mir und ich will euch meine Gefährten in der Höhle des Berges Anchilos zeigen, und ihr könnt euch bei ihnen erkundigen. Aber auch ich weiß, daß wir vor Kaiser Decius davon gegangen sind und dort sind wir schon einige Tage, und abends habe ich gesehen, daß Decius in die Stadt Ephesus eingezogen ist. Ob aber diese Stadt Ephesus ist, weiß ich nicht.“

Da sprach Bischof Mares: „Eine Offenbarung ist es, die uns Gott heute durch diesen Jüngling kundgetan hat, wir wollen uns aufmachen sie zu sehen!“ Und es erhob sich Bischof Mares und der Prokonsul mit ihm auf Wagen, und die Edlen und Vornehmen und alle Scharen der Stadt mit ihnen.

Als jedoch die Bekenner sahen, daß sich der selige Jamlichus, ihr Schaffner, über seine tägliche Gewohnheit hinaus verspätete, dachten sie, er sei vielleicht doch von jemand ergriffen worden und man habe ihn vor den Kaiser gebracht. Während sie dieses dachten, drang ein großes menschliches Geräusch zu ihnen in die Höhle. Sie meinten, es seien Soldaten, die vom Kaiser geschickt seien sie zu holen, und standen sogleich auf, knieten nieder, machten das Kreuz und gaben einander den Friedenskuß, indem sie sagten: „Wir wollen sogleich hinuntergehen wegen des Jünglings Jamlichus, der vor dem Kaiser steht und uns erwartet.“

Während sie dies in der Höhle sitzend überlegten, kam Bischof Mares und der Prokonsul und die Menge mit ihnen vor die Höhle, und Jamlichus lief und trat vor ihnen in die Höhle zu den Bekennern, seinen Gefährten, ein; im Herzen seufzte er und reichlich flossen die Tränen aus seinen Augen. Als nun ihrerseits die Bekenner sahen, daß er weinte, erhoben auch sie schluchzend ihre Stimme und fragten ihn über alles, was bei ihm vorgefallen war, und Jamlichus sprach zu ihnen über alles, was ihm zugestoßen war. Da erkannten die Seligen, daß sie seit einem Zeitraum von vielen Jahren geschlafen und geruht hatten, und daß sie unser Herr zum Zeichen und Wunder wegen des Zweifels derjenigen, die nicht an die Auferstehung von den Toten glaubten, erweckte.

ܘܟܠ ܒܬܪܗ ܡܪܝܣ | ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܬܪܟܗ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܘܟܕ 180a ܥܠ ܐܫܟܚ ܒܪܘܚܬܐ ܕܬܪܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܡܢ ܢܚܫܐ ܓܠܘܣܩܘܡܐ ܚܕ ܕܢܚܫܐ. ܘܪܫܡ ܒܠܘܚܘ، ܦܬܓܡܐ ܬܘ̈ܩܝܡ ܕܗܟܢܐ ܘܫܠܡܗ ܘܩܡ ܒܬܪܐ ܡܢ ܠܒܪ ܘܩܪܐ ܠܬܪ̈ܥܐ ܘܠܐܘܪ̈ܚܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܡܕܒܪܢܗܘܢ ܘܩܕܡ ܐܢܛܝܦܛܘܣ ܐܡܪ ܬܘ̈ܕܝܬܐ ܗܠܝܢ ܕܟܠܗܘܢ، ܘܦܬܚ ܘܐܫܟܚ ܠܘ̈ܚܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܕܐܒܢܐ ܘܩܪܐ ܘܗܟܢܐ ܟܬܝܒ ܒܗܘܢ:

ܡܢ ܩܕܡ ܕܩܝܣ ܡܠܟܐ ܒܪܗ ܕܡܫܡܠܝܢܐ ܒܪ ܗܘܦܪܟܐ
ܘܝܡܠܝܟܐ ܘܡܪܛܝܢܘܣ ܘܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܘܐܝܘܐܢܣ ܘܣܪܦܝܘܢ
ܘܐܟܣܘܣܛܘܕܝܢܘܣ ܘܐܢܛܘܢܝܢܘܣ ܣܗ̈ܕܐ ܗܠܝܢ
ܕܒܦܘܩܕܢܗ ܕܡܠܟܐ. ܐܣܬܓܪܬ ܡܥܪܬܐ ܗܕܐ
ܥܠܝܗܘܢ ܕܩܕ̈ܝܫܐ ܗܠܝܢ ܒܟܐܦܐ.
ܐܬܟܬܒܬ ܕܝܢ ܡܘܕܥܢܘܬܗܘܢ ܒܠܘ̈ܚܐ ܗܠܝܢ ܡܢ ܠܒܪ.

ܘܟܕ ܩܪܐ ܬܡܗܘ ܘܫܒܚܘ ܐܠܗܐ ܥܠ ܬܕܡܘܪܬܐ ܘܫܒܝܚܬܐ ܕܚܙܘܐ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܐܬܘ ܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ.

18. ܘܟܠܗ ܐܫܬܘܝܘ ܠܩܕ̈ܝܫܐ ܗܠܝܢ ܟܕ ܢܬܚܝܡ ܒܪܘܚܘܬܐ ܟܕ ܚܝܬܐ ܕܡܝ̈ܬܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܗܘܬ ܒܗܘܢ ܘܐܦܠܐ ܒܠܒܘ̈ܫܝܗܘܢ. ܘܙܝܘ ܦܪ̈ܨܘܦܝܗܘܢ.

ܘܢܦܠ ܡܪܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܐܢܛܝܦܛܘܣ ܘܣܓܕܘ ܠܗܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܗܘ ܘܦܪ̈ܘܒܐ ܘܟܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܕܒܢܝܗܘܢ ܕܥܡܐ ܕܢܚܘ ܚܙܬ ܗܕܐ ܕܬܕܡܘܪܬܐ ܘܡܠܠܘ ܥܡܗܘܢ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܐܡܪܝܢ ܕܒܝ̈ܘܡܝ ܕܩܝܣ ܡܠܟܐ ܗܘ، ܘܐܡܪܘ ܠܡܪܝܣ ܡܕܒܪܢܐ ܘܠܒܢ̈ܝܐ ܘܦܪ̈ܘܒܐ ܕܪܚܡܐ.

ܘܡܫܪܐ ܗܘ ܒܥܕܬܐ ܐܫܬܠܡܘ ܒܠܒ̈ܝܐ ܠܘܬ ܐܬܐܘܪܝܘܣ ܡܠܟܐ ܒܬܫ̈ܒܚܬܐ ܘܐܬܐܡܪ ܠܗ ܕܒܟܠ ܐܬܬܐ ܡܠܟܘܬܟ ܘܬܫܒܚܬܐ ܬܕܡܘܪܬܐ ܕܒܝ̈ܘܡܝ ܡܠܟܘܬܟ ܗܘ، ܐܠܗܐ. ܘܗܪܟܐ ܒܪ ܕܡܠܠܝܢܐ ܕܚܝ̈ܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܢܦܫ ܠ

Nach ihm trat Bischof Mares durch die Türe der Höhle ein. Als er eingetreten war, fand er in einem Winkel der Höhlentüre rechts ein γλωσσόκομον aus Erz. Darauf lagen zwei Siegel aus Silber. Er nahm es ab, stellte sich draußen an die Türe, rief die Edlen und Vornehmen der Stadt, und vor ihnen und vor dem Prokonsul hob er die Petschaften, die darauf waren, öffnete und fand zwei Tafeln aus Blei, las und folgendermaßen stand darauf geschrieben:

„Vor Kaiser Decius ist geflohen Maximilianus, Sohn des ὕπαρχος, Jamlichus, Martellus, Dionysius, Johannes, Serapion, Exkustodianus und Antoninus — diese Bekenner; vor dem Angesicht der Seligen ist auf Befehl des Kaisers Decius diese Höhle mit Steinen verschlossen worden.

Ihr Bekenntnis aber steht auf diesen Tafeln unten geschrieben."

Als sie es lasen, staunten sie und priesen Gott wegen der Wunder und Herrlichkeiten, die er den Menschen zeigte, und alle Scharen schrieen mit lauter Stimme des Lobpreises.

18. Und sie traten ein, fanden diese Bekenner glänzendweiß dasitzen. Der Schein von Toten war an ihnen nicht zu sehen, auch nicht an ihren Kleidern, und glänzend weiß waren ihre Angesichter.

Bischof Mares und der Prokonsul fielen nieder und huldigten ihnen auf der Erde: sie und die Vornehmen und alle Scharen mit ihnen, die gewürdigt worden waren, diesen wunderbaren Anblick des Bekenntnisses zu sehen. Und die Bekenner redeten mit ihnen, und was in den Tagen des Kaisers Decius geschah, teilten sie dem Leiter Mares mit und den Richtern und den Vornehmen der Stadt.

Sogleich noch in derselben Stunde wurden Kuriere an Kaiser Theodosius mit einem Brief entsandt und ihm gesagt: „Möge deine Majestät sofort kommen und die bedeutenden Wunderwerke, die Gott in den Tagen deiner Regierung kundgetan hat, ansehen. Denn das Licht der Verheißung des

ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܡܢ ܡܒ̈ܪܐ ܕܢܣܒܬ ܦܓܪ̈ܐ ܘܗ̈ܘܐ ܕܡܬܝ̈ܥܐ ܕܐܬܬܚܒܪܘ.

ܒܪ ܫܡܥ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܡܛ ܡܢ ܫܡܥܐ ܘܡܠܟܐ ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ، ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܘܐܬܚܫܒܬ ܢܦܫܗ ܕܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܒܪܗ ܐܪܟܕܝܘܣ، ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪ ܡܘܕܐ ܐܢܐ ܠܟ ܡܫܝܚܐ ܡܪܝܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ ܘܫܡܥ܂ ܐܢܐ ܘܡܫܒܚ ܐܢܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܕܐܘܚܕܬܟ ܠܗܘܢܐ ܕܐܬܡܠܟܬ ܕܚܕ ܗܘ. ܘܠܐ ܕܡܢ ܥܒܕܐ ܕܡܕܝܢܬܟ، ܡܢ ܒܢܬ ܠܡܟܐܪ̈ܐ ܕܐܟܘܬܗ، ܘܠܐ ܒܚܝܠ ܘܛܘܪ ܠܥܒܕܐ ܕܗܝܡܢܘܬܟ، ܡܢ ܬܟܠܐ ܗܢܐ ܕܡܣܬܦܠܦܠܝܢ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ.

ܘܫܡܥܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܪ̈ܘܪܒܢ ܡܠܟܐ ܘܒܥܘܗܝ ܘܠܐܠܨܘܬ ܕܝܪ̈ܝܐ ܘܡܕܒܪ̈ܢܝܬܐ ܐܬܘ ܡܢ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܠܐܦܣܘܣ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܢܦܩܬ ܡܕܝܢܬܐ ܟܠܗ ܠܐܘܪܥܗ ܕܡܠܟܐ ܟܕ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܬܡܢ ܐܬܟܢܫܘ. ܘܐܬܘ ܕܢܣܒܘܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܗܕܐ ܘܫܠܡܘ ܠܡܕܝܢ̈ܬܐ ܠܡܥܒܪܬܐ | ܕܐܢܛܠܘܣ ܦܘܪܐ. 186 v

ܘܫܡܥܘ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܠܐܘܪܚܗ ܕܡܠܟܐ ܘܒܝܬܗ ܐܪܕܘܗ، ܡܫܒܚܐ ܕܐܦ̈ܝܣܘܗܝ. ܘܟܠ ܡܠܟܐ ܘܢܦܠ ܥܠ ܐܦ̈ܘܗܝ، ܘܡܢ ܬܠܡ̈ܝܕܘܗܝ ܘܢܫܩ ܐܝܕܘܗܝ ܘܣܡܟܗ ܥܠ ܨܘܪ̈ܘܗܝ ܘܢܫܩ ܡܢܫܩܘܗܝ ܥܠ ܥܝ̈ܢܘܗܝ ܕܐܪܒܥܐ ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܘܡܫܒܚ ܠܐܠܗܐ ܟܕ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗ ܒܬܘܕܝܬܐ ܕܢܦܫܗ ܕܝܢ ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܒܪܝܟܘܢ ܐܢܬܘܢ ܕܒܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܚܙܝܬ ܐܢܐ ܟܕ ܡܪܐ ܠܠܒܪ ܘܐܦܩܗ ܡܢ ܡܪܐ ܘܐܢܬܘܢ ܗܘ ܕܡܢ ܒܪܘ ܠܗ ܥܒܕ ܐܢܐ ܒܡܐܬܬܐ ܕܫܘܒܚܗ ܟܕ ܡܢ ܡܪ̈ܐ ܡܢܗܝܢ ܡܛ̈ܠܬܐ ܠܐܘܪܚܗ ܕܠܐ ܬܘܗܡܐ.

ܘܐܡܪ̈ܝ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܠܡܠܟܬܐ ܡܛܠ ܦܘܫ ܒܡܠܟܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܟ ܘܡܫܝܚܐ ܢܥܒܕ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܢܛܪ ܠܡܠܟܘܬܟ ܒܫܠܡܗ ܡܢ ܗܘܝܢܗ ܕܒܢܝܢܐ ܗܕܐ ܬܬܗܝܡܢ ܠܟ ܕܡܛܠܠܟ ܗܘ ܐܟܘܬ ܡܪܝ ܡܢ ܟܦܪܐ ܡܢ ܡܕܡ ܘܡܫܟܐ ܕܢܘܚܡܐ. ܘܬܦܪܫ ܠܟ

Lebens strahlt aus der Erde auf, die Auferstehung der Verschiedenen aus den Gräbern bricht an, glänzende Leiber von Heiligen sind erweckt.“

Als Kaiser Theodosius das hörte, erhob er sich aus Sack und Asche, darunter er sich verdemütigt hatte, der Geist des gläubigen Königs wurde gekräftigt, er breitete seine Hände zu Gott aus und sprach: „Ich preise dich, Christus, Herr des Himmels und der Erde, und bete dich an und lobe dich, denn infolge der Sonne deiner Gerechtigkeit ist mir das Licht deiner Barmherzigkeit aufgegangen; nicht ist erloschen die Leuchte meines Bekenntnisses gegenüber den Fackeln meiner Väter und nicht dunkler geworden und verblaßt das Siegel meines Glaubens gegenüber der siegreichen Krone des gläubigen Kaisers Konstantin.“

Und es hörten es die Bischöfe und die Großen des Kaisers und kamen rasch mit ihm auf Pferden und auf Wagen von Konstantinopel nach der Stadt Ephesus. Die ganze Stadt kam heraus dem Kaiser entgegen samt den Bischöfen, die daselbst versammelt waren. Sie kamen, um dieses Wunder zu sehen, und stiegen zu den Bekennern hinauf in der Höhle am Berg Anchilos.

Freudig eilten die Bekenner dem Kaiser entgegen, und die Haut ihres Antlitzes erglänzte bei seinem Anblick. Der Kaiser trat ein, fiel auf sein Angesicht nieder vor ihren Füßen, küßte sie und weinte an ihrem Halse. Er nahm vor ihnen auf dem Staub der Erde Platz, blickte auf sie und pries Gott, indem sein Herz beim Bekenntnis seiner Zunge laut schlug, da er zu ihnen sprach: „Wenn ich auf euch sehe, ist mir, ich schaue auf den König Christus, da er Lazarus rief und aus dem Grabe holte, und als ob ich schon seine Stimme bei der Ankunft seiner Herrlichkeit hörte, wenn die Toten ohne Verzug von den Gräbern aufstehen ihm entgegen.“

Da sprach Maximilianus zum Kaiser: „Nun zieh im Frieden in der Unversehrtheit deines Glaubens, und Christus Jesus, der Sohn Gottes, möge deine Majestät in seinem Namen vor der Führung des Bösen bewahren. Das halte fest, daß uns der Heiland wegen dir vor dem Tag der Auferstehung aus dem Staub

ܒܬܪ̈ܐ ܘܬܗܘܡܝܢ ܫܪ̈ܝܪܐܝܬ ܕܐܝܬ ܡܫܡܫܬܐ ܠܡܕܢܚ̈ܬܐ ܚܡ ܚܢ̈ܐ ܐܝܟ ܒܥܠܡܐ ܕܒܣܡܐ ܕܫܪ̈ܪܐ ܒܬܪܗܘܢ ܕܐܒܘܗ ܠܐ ܢ̈ܚܫ ܠܐ ܒܐܬܪ̈ܐ ܘܠܐ ܒܝܬ̈ܪܐ ܘܠܐ ܒܚܐܝܘܬܐ ܘܒܥܠܡܐ. ܘܡܢ ܢ̈ܚ ܗܘ ܠܐ ܢ̈ܚܫ ܒܢ̈ܝܐ ܘܒܡ̈ܕܒܪܬܐ. ܗܒܢܐ ܐܦ ܚܡ. ܥܠܝܡ ܗܘܘ ܘܢܚܝܢ ܐܝܟ ܕܫ̈ܠܐ ܕܠܐ ܢ̈ܚܐ.

19. ܗܠܝܢ ܐܡܪܘ ܡܗܕ̈ܝܢܐ ܠܥܠܡܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܡܢ ܡܠܟܐ ܘܚܐܪ̈ܐ ܘܐܦܝܣܩܘܦܐ ܚܢܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܢܒܗ ܘܕܡܒܗ ܘܒܠ ܒܦܪ̈ܐ ܡܢܗ ܕ̈ܝܢܘܗܝ ܘܐܬܠܒܘ ܪ̈ܚܡܬܗܘܢ ܒܥܡܡ̈ܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܢ ܡܠܟܐ ܠܟܠ ܡܢܝܢܘܢ ܕܝ ܒܒܐ ܘܠܒ̈ܥܢ ܡܠܟܘܬܐ ܦܪܘܗ ܚܠܝܢܘܢ ܠܟܠ ܡܢ ܒܡ̈ܬܢܝܢܘܢ. ܘܡܫܪܗܘܢ ܡܠܟܐ ܘܒܢܐ ܐܬܕܒܩܘܢ ܕܐܬܒܢܝܐ ܒܠ̈ܩܘܡܝܐ ܕܪܗܒܐ ܢܘܗܘܢ ܠܦܬ̈ܝܢܘܢ. ܘܒܗ ܒܠܠܐ ܐܬܝܗ، ܠܗ ܒܝܠܒܐ ܘܐܬܐܡܪ ܠܗ ܡܢܝܢܘܢ ܕܠܘܒ̈ܢܐ ܗܒܢܐ ܕܡܢ ܒܦܪܐ ܐܬܢܝܚܘ ܦܓ̈ܪܝܢ ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܕܗܒܐ ܘܡܦܩܐ ܐܬܢܝܚܘܢ ܘܐܦ ܗܢܐ ܬܘܒ ܒܗ ܒܡܒܪ̈ܬܐ ܕܒܘܬܐ ܒܠ ܒܦܪܐ ܥܒܘܪ ܠܝ ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܬܘܒ ܡܢܘ ܒܠܘܬ ܕܢܝܚ ܠܝ.

ܗܢܝܢ ܡܠܟܐ ܦܩܕ ܘܐܦܝܣܩܘ̇ܦܐ ܥܡܪ̈ܐ ܘܡܫܡܪܝܢ ܡ̇ܫܚܘ ܬܘܒܘ ܗܘܘ ܬܘܬܝܢܘܢ ܘܥܒܕܘ ܐܝܟ ܒܪܘܫܬܗܘܢ ܒܪܡܫܐ ܠܡܘܥܕܐ.

ܘܡܒܘܢܫܐ ܪܒܐ ܕܐܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܗܘܐ ܒܐܪܐ ܪܒܐ ܘܕܘܒܪܢܐ ܠܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܡܢ ܡܠܟܐ ܐܬܪܘܡܝܢܘܢ ܕ̈ܐܘܪܬܐ ܠܗܘܢ ܡܦܩܕܢܐ ܕܐܬܪܐ ܘܡܢܗ ܡܚܡܝܬܐ ܦܘܪ̈ܩܢܐ ܒܕ̈ܝܢܐ ܘܒܢ̈ܝܬܐ ܪܒܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܘ ܒܐܘܪܫܠܡ ܡܛܠ ܡܪ̈ܘܢ ܗ̇ܝ ܕܦܬܚܝܢ ܘܒܝܬܗ̇ ܕܬܐܘܪܬܐ ܕܡܠܟܐ ܘܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܕܠܘܗ ܘܕܠܘܗܝ ܐܢܫ ܐܝܟ ܒܡܗ ܐܦܝܣܩܘ̈ܦܐ ܗܘܢ ܠܡܘܥܕܐ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘ̈ܢܐ ܕܠܘܗܝ ܕܡ ܡܫܝܚܝܢ ܘܡܫܠܡܝܢ ܘܡܘܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܥܠ ܬܘܕܝܬܐ ܕܢܚ ܗܘ ܕܒܬܘܕܝܬ ܕܒܗ̈ܝܢ ܡܢ ܦܪܘܩ ܠܡܠܟܐ ܡܛܠ ܦܠܘܓ ܠܗܢܐ ܘܐܒܗ̈ܬܐ ܢܚܬܐ ܠܡܘܣܟܐ ܕܦܠܘܚܝܢ ܘܫܘܠܛܢܐ ܕܡܠܘ̈ܟܐ ܗܘ ܕܐܒܘܗܝ ܒܥܘܕܪܢܗܘܢ، ܢܚܡ ܦܪܘܩ ܕܝܠܗ ܡܫܠܡܢܘܬܐ. ܘܒܟܠ ܠܝ ܕܒܥܘܬܐ ܠܡܬܥܗܕܘܢ ܕܡܗܝܡܢܐ ܠܐܦ̈ܪܐ

Par. 235 fol. 336v

erweckt hat, und sei fest in der Wahrheit und glaube es wahrhaftig, daß es eine Auferstehung für die Toten gibt. Denn wir sind wie ein Kind, solange es sich im Mutterleibe befindet: es merkt weder Ehrung noch Schmach, weder Freude noch Gedrücktheit, und obwohl lebendig, bemerkt es nicht Lebende und Tote. So waren auch wir untätig und haben geruht wie Schläfer ohne Gedanken."

19. Dies sprachen die Bekenner zum gläubigen Kaiser. Während nun der Kaiser und die Edlen und die Bischöfe auf sie hinblickten, schlummerten und schliefen sie ein, legten ihre Häupter auf den Staub und gaben auf Gottes Befehl ihre Geister auf. Der Kaiser trat weinend zu ihren Häupten und breitete seine königlichen Gewänder über ihre Leiber aus. Dann ließ Kaiser Theodosius für ihre Körper rasch acht Särge aus Gold bestellen. Aber in der nämlichen Nacht hatte er ein Gesicht im Traume und es wurde ihm von den Seligen folgendermaßen gesagt: „Aus dem Staub sind unsere Leiber auferweckt worden und aus Gold und Silber sind sie auferweckt worden. So laß uns auch jetzt wiederum in derselben Höhle an unserem Ort auf dem Staub, weil uns Gott aus ihm wieder auferwecken wird."

Da gebot der Kaiser und sie richteten einen schönen † . . . † unter ihnen her und ließen sie an ihren Orten bis auf den heutigen Tag.

In einer großen Versammlung aller Bischöfe fand nun eine große Gedächtnisfeier für die Bekenner statt, und Kaiser Theodosius veranstaltete Almosenspenden an alle Armen der Gegend und gab bedeutende Geschenke an Kirchen und Klöster und ließ die Bischöfe, welche wegen dieser Häresie des Irrtums in Fesseln gefangen lagen, frei, und in der Freude des Königs und in seinem und ihrem Glauben gingen diese Bischöfe mit ihm nach Konstantinopel, Par. indem sie priesen und lobten und bekannten Gott wegen des Wunders, das sie gesehen hatten — ihn, der dasselbe im voraus in seiner Vorsehung wegen der innerlich Zweifelnden und des Lebens Verlustigen bestimmt hatte zur Abwehr der Irrlehrer und zur Krönung der Gläubigen; — ihn, der in seiner Güte und

ܕܦܠܓܝܢ ܗ̇ܘܘ ܕܒܦܛܪܝܢ ܒܝܘܡ ܡܬܢܝܬܐ. ܘܫܪܪ ܠܒܢܘܪܘܬ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܒܬܫܡܫܬܐ ܗܕܐ ܕܢܫܡܫܘܢ ܕܟ̈ܗܢܐ ܢܫܘܐ ܐܦ ܠܡܫܠܡܘܬܐ ܕܠܡ ܕܢܫܡܫܘܢ ܕܡܫ̈ܡܫܢܐ ܗ̇ܢܘܢ ܢܫܡܫ ܠܐܘܪܚܗ ܘܢܫܡܫ ܕܬ̈ܠܬܐ ܟܠܗܘܢ ܡܢ ܐܪܟܐ ܘܠܐ ܢܦܩ ܬܪܥܝܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܬܒܥܝܢ ܡܢ ܡܠܦܢܐ ܫܠܝܚܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܘܟܠܗ̇ ܕܠܐ ܪܕܐ ܒܡܫܡܫܬܐ ܕܥܠܝܡܐ ܢܗܘܐ ܠܐܒܕܢܐ.

ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܝܗܒ. ܠܝ ܕܒܬܫܒܘܚܬܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܡܫ̈ܡܫܢܐ ܐܫܬܪܪ ܒܗܝܡܢܘܬ ܢܦܫ ܡܢܝܐ ܕܡܫ̈ܡܫܢܐ ܒܟܠ ܦܢܝܢ ܗܘ ܕܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܫܘܒܚܐ ܡܬܬܚܝܒ. ܠܐܠܗܘܬܗ ܡܪܝܡܬܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܐܡܝܢ.

ܫܠܡܬ ܬܫܡܫܬܐ ܕܬܠ̈ܬܐ ܕܡܫ̈ܡܫܢܐ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ.

barmherzigen Liebe erheben möge das Horn seiner angetrauten Kirche und uns verleihe, daß wir des Anblicks der Bekenner gewürdigt werden zur Befestigung der Zweifler, die nicht an das Leben der Toten glauben, und ihrer Kleingläubigkeit durch diese Kundgebung der Auferstehung der Gerechten geholfen hat, er mache auch unsere Schwachheit würdig, mit diesen Bekennern ihm entgegen zu ziehen und alle Religionen abzuweisen von der Erde, und gebe nicht Erfolg dem Bestreben derjenigen, die sich von der gesunden Lehre des Evangelium abgekehrt haben. Und jeder, der nicht in den Pfaden der Apostel wandelt, sei verloren!

Gott aber, Er, der uns verliehen hat, daß wir durch den Anblick dieser Bekenner im Glauben befestigt wurden, erhebe das Horn der Bekenner allerorts; er, dessen erhabener Gottheit von allen Herrschaften Lob gebührt, jetzt und in alle Zeit und in alle Ewigkeit! Amen.

Zu Ende ist die Geschichte der Jünglinge, der Bekenner in Ephesus.

Konsekration außerhalb der Messe.

Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert

von

Dr. Georg Graf.

Cod. Berol. syr. 317 (Sachau 58), geschrieben 15. Jahrh.(?) in der Damascene, überliefert ein Euchologion[1] des melkitischen Ritus, dessen einzelne Stücke teils in syrischer, teils in arabischer Sprache

---

يا وحيد الاب ايسوع المسيح الاهنا يا من تجسد منجلنا بغير تغيير يا كلمة الله الذى تالم طوعا بالجسد وبقى غير متالم. اذ هو الاه يا من وهب لنا جنس الغير دنس ينبوع لحياتنا. نسال ونطلب منك يا محب البشر ارسل روحك (Bl. 200a) القدوس علينا وعلى هذا الكاس الممزوج واجعله دما لك مقدس منجل جسدك المحيى هذا الذى قد تقدم تقديسه. وكماله لكى كلمن يتناول منه يتقدس نفس وجسد وينال غفران الخطايا ليمجد اسمك القدوس الكثير السبح مع الاب والروح القدس الان ودايما والى الابد. امين.

Aus dem mitgeteilten Gebete lassen sich folgende liturgisch interessante Punkte herausstellen: 1) Unzweideutig ist die Intention des Betenden ausgedrückt, daß der mit Wasser gemischte Wein zum heiligen Blute Jesu verwandelt werden soll.

2) Die Konsekrationsformel ist die der Epiklese, und zwar unter Anrufung des Sohnes (wie in der koptischen Liturgie des hl. Gregorius).

---

[1] Sachau in seinem Kataloge S. 870—873 bezeichnet es als „ein Priesterbrevier, das die für das geistliche Amt am meisten gebrauchten Texte und Ordines, versehen mit den nötigen Angaben für die liturgische Ausführung, zusammenstellt." Anfang und Ende der Sammlung fehlen. Eigentümlicher Weise sind gerade die Überschriften vieler Stücke, offenbar absichtlich, herausgerissen.

abgefaßt sind. Dergleichen in der Sprache wechselnde Ritualbücher, welche der syrisch-byzantinischen Periode der melkitischen Kirche angehören (im Gegensatze zu der folgenden arabisch-byzantinischen Periode), waren noch bis Mitte des 17. Jahrhunderts in Gebrauch.[1]

Der Inhalt der langen Reihe von Ordinations- und Benediktionsgebeten ist im allgemeinen immer derselbe. Das genannte Euchologion der Berliner Sammlung enthält aber neben den gewöhnlichen Formularien auch ein „Gebet," das mir weder in den durch eigene Inaugenscheinnahme bekannt gewordenen noch in den von Handschriftenkatalogen beschriebenen Euchologien begegnet ist. Es soll zur Konsekration des Weines außerhalb der Messe dienen. In der Überschrift (Bl. 199[b]) wird es bezeichnet als صلاة لقربان تقدم تقديسه „Gebet für eine Hostie, deren Konsekration bereits vorausgegangen ist." Es lautet (mit Beibehaltung der Orthographie der Hs.):

„O Eingeborener des Vaters, Jesus Christus, unser Gott, o (Du) der für uns Mensch geworden ist ohne Veränderung, o Wort Gottes, der aus Gehorsam im Fleische gelitten hat und leidenslos geblieben ist, da er Gott ist, o (Du) der uns ein makelloses Geschlecht geschenkt hat, Quelle unseres Lebens! Wir bitten und erflehen von Dir, o Liebhaber der Menschen, sende Deinen Heiligen Geist (Bl. 200[a]) über uns und über diesen gemischten Kelch und mache ihn zu einem geheiligten Blute von Dir wegen dieses Deines lebendigmachenden Leibes, dessen Heiligung und Vollendung vorausgegangen ist, auf daß ein jeder, der von ihm empfängt, geheiligt werde an Seele und Leib und Verzeihung der Sünden erlange, damit er Deinen heiligen, lobreichen Namen preise samt dem Vater und dem Heiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen."

3) Zur wirksamen Konsekration wird zu Hilfe genommen eine schon vorher (in der Messe) konsekrierte Hostie.

4) Der Zweck dieser Weinkonsekration ist die Spendung der Kommunion unter beiden Gestalten außerhalb der Messe, vielleicht an Kranke im Haus.

Wie schon das vereinzelte handschriftliche Vorkommen erweist, ist diese Praxis bei den Melkiten weder zeitlich noch örtlich je weiter

---

[1] Vgl. C. Charon, *Le rite byzantin dans les Patriarcats Melkites* in Χρυσοστομικά. Rom 1908. S. 499—524 u. in *Histoire des Patriarcats Melkites.* t. III. Rom 1909—1912. S. 24—46.

verbreitet oder gar allgemein gewesen. Jedoch findet sich bei den anderen Westsyrern, den Jakobiten, eine Parallele hierzu in der Präsanktifikatenmesse.

Was wir unter diesem letztgenannten Terminus verstehen, ist im Kultus der monophysitischen Syrer unter dem Namen „Bezeichnung“ oder „Segnung des Kelches“ (ܪܫܡ ܟܣܐ) bekannt oder vielmehr bekannt gewesen.[1] Seit dem 12. Jahrhundert[2] ist sie aus den Sammlungen liturgischer Formulare bei den Jakobiten verschwunden[3] und auch heute nicht mehr in Gebrauch. In der älteren Zeit steht die „Bezeichnung des Kelches“ unter den Meßformularen (Anaphoren) oder auch in den Ritualien für Sakramente und Benediktionen, so in den Codices: *Brit. Mus. syr.* 286[4] (10. Jahrh.) Bl. 21[a], 22[a] von Severus (von Antiochien) „nach einer neuen Verbesserung“; 287[5] (10. Jahrh.) Bl. 18[b]—21[a]; eine andere dem hl. Basilius zugeschriebene ebd. Bl. 21[a] f.; 288[6] (10. Jahrh.) Bl. 67[a] (—68[a]); *290*[7] (10. oder 11. Jahrh.) von Severus von Antiochien Bl. 41[a]; von Johannes Chrysostomos Bl. 41[b]; *291*[8] (10. oder 11. Jahrh.) von Severus Bl. 41[a]—43[b]; *294*[9] (11. Jahrh.) von Severus Bl. 2[b]—5[b]; *295*[10] (geschr. 1133 n. Chr.) von Severus Bl. 40[a]—43[b]; *298*[11] (10. oder 11. Jahrh.) von Severus Bl. 15[a]—16[b]; *299*[12] (10. oder 11. Jahrh.) Bl. 27[b]—29[a]; *Paris. syr.* 70[13] (geschr. 1059 n. Chr.) „von Severus nach einer neuen Redaktion“ Bl. 33[b] bis 37[a].[14]

Wie aus den spärlich edierten Texten zu erkennen ist, glaubte man bei den Jakobiten an eine Konsekration des Weines mittels Bezeichnung (Bekreuzung) und Berührung desselben durch die vorkonsekrierte Hostie oder eine Partikel derselben und gleichzeitiger Herabrufung des Heiligen Geistes.

---

[1] Vgl. H. W. Cordington u. H. L. Ramsay, *Documents of the Syrian Liturgies of the Presanctified* in *Journal of Theological Studies.* IV, S. 69—89; vol. V. S. 369—377. A. Baumstark, *Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 217.

[2] Nur mit dieser zeitlichen Einschränkung ist die Behauptung Renaudots (*Liturg. or. collectio* t. II. p. 85) richtig, daß die Syrer keine Missa Praesanctificatorum besäßen.

[3] Vgl. *Codd. Berol. syr. 151, 152; Vat. syr. 25, 26, 33—36; Par. syr. 71—78, 80—82; Brit. Mus. syr. 261, 263—267; 272—274.*

[4] Kat. von Wright I, S. 219—223.

[5] ebd. S. 223—225. [6] ebd. S. 225. [7] ebd. S. 226.

[8] ebd. S. 227 f. [9] ebd. S. 230. [10] ebd. S. 230.

[11] ebd. S. 233. [12] ebd. S. 233.

[13] Kat. der Fonds Syriaques I, S. 2.

[14] Die in das Liturgikon des Cod. *Vat. syr.* 41 (14. Jahrh. — Kat. von St. Ev. Assemani II, p. 281—290) aufgenommene „Bezeichnung des Kelches“ (ܗܘܝܘ ܕܡܩܕܫܢܘܬܐ ܪܫܡ ܟܣܐ ܕܡܩܕܫܐ ܩܕܡ ܒܣܘܠܝܘܣ) ist nur eine Übersetzung der griechisch-byzantinischen Proëgiasmena-Liturgie für die syrischen Melkiten.

In dem dem hl. Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Formular[1] heißt die betreffende Stelle:

(Priester:) „Du, o Herr, Beherrscher des Alls und König der Herrlichkeit, segne und heilige, vollende und erfülle diesen Kelch, der aus Wein und aus Wasser gemischt und auf diesen geheimnisvollen Tisch gestellt ist, und vereinige ihn mit dem lebendigmachenden Leibe Deines eingeborenen Sohnes durch die Wirkung Deines Heiligen Geistes und mache ihn zum lebendigmachenden Blute, zum Blute, das die Seelen und Leiber errettet, damit es uns und allen, die von ihm empfangen, zur Reinigung der Fehler und Vergebung der Sünden sei durch die Gnade und die Barmherzigkeit und die Menschenfreundlichkeit Deines eingeborenen Sohnes, durch welchen und mit welchem Dir Ruhm und Ehre und Macht gebührt samt Deinem Heiligen Geiste jetzt usw. — *(Volk:)* Amen.

(Bei der Bezeichnung mit der Hostie:) Der Kelch der Danksagung wird bezeichnet im Namen des Vaters — Amen, und des Sohnes — Amen, und des Heiligen Geistes zum ewigen Leben. — *(Volk:)* Amen."

Weniger deutlich wird die intendierte Verwandlung des Weines ausgesprochen — nur angedeutet mit dem Worte „heilige!" — in der Präsanktifikatenmesse, welche unter dem Namen des Patriarchen Severus von Antiochien verbreitet war;[2] das Gebet wendet sich auch hier an Christus:

„Christus, unser Gott, der Du uns dieses große Geheimnis Deiner göttlichen Menschwerdung überlassen hast, heilige diesen Kelch, der aus Wein und aus Wasser besteht, und vereinige ihn mit Deinem kostbaren Leibe, damit er uns und allen jenen, die von ihm nehmen und empfangen, zur Heiligung der Seele und des Leibes und des Geistes sei und zur Reinigung der Fehler und Verzeihung der Sünden und zur Abwendung allen Elendes.

Der Priester nimmt die Kohle (d. i. die Hostie) und bezeichnet mit ihr den Kelch dreimal in Form des Kreuzes und spricht so: Der Kelch der Danksagung und des Heiles wird bezeichnet mit der reinigenden Kohle zur Reinigung der Fehler und Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben für die, welche nehmen. — Das Volk: Amen."

Den Ritus des Severianischen Formulars beschreibt auch Barhebraeus in seiner Abhandlung über die „Bezeichnung des Kelches"

[1] Hrsg. von H. W. Cordington in Χρυσοστομικά S. 719—729.

[2] Hrsg. von demselben in *Journal of Theological Studies* IV, S. 72—81 aus einer Handschrift aus Šarfeh, geschr. 1235 n. Chr. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß die älteren Redaktionen auch noch Zusätze wie „mache", „verwandle" hatten; vgl. unten den Wortlaut bei Barhebraeus.

im Nomokanon, Kap. IV, Abschn. 4,[1] worin wieder der Verwandlungsgedanke deutlicher zum Ausdruck kommt: „Dann (d. i. nach dem Gebete: Und die Erbarmungen Gottes) nimmt er die Hostie und bezeichnet mit ihr den Kelch mit drei Kreuzen, indem er spricht: damit er vereinige und heilige und verwandle die Mischung, welche in diesem Kelche ist, in sein, Christi, unseres Gottes, erlösendes Blut zur Reinigung der Fehler usw."

Derselbe Schriftsteller überliefert an der angegebenen Stelle auch die Ansichten zweier älterer kirchlicher Autoren, des Ja'qûb von Edessa (gest. 708) und des Juḥannân von Tellâ (gest. 538), über die Fälle, in denen der beschriebene Ritus Verwendung finden kann. Nach Anschauung des ersteren kann ein als Einsiedler lebender Priester für sich und für seine in der Nähe wohnenden Genossen „den Kelch bezeichnen" (und so unter beiden Gestalten kommunizieren) und zwar entweder unter Benutzung der hierfür bestimmten Gebete oder nur eines derselben oder auch ganz sub silentio.

Mit diesem schon in alter Zeit für zulässig erklärten abgekürzten Verfahren stimmt die in dem oben mitgeteilten Gebete vorausgesetzte Praxis überein, welche zum Zwecke der Kommunionspendung außerhalb der liturgischen Opferfeier nur diese eine Gebetsformel für die nachträgliche Konsekration des Weines vorsieht.

Sie ist — wie es scheint, sehr vereinzelt — von Melkiten aus der jakobitischen Praxis übernommen worden, die ihrerseits ihren Ursprung aus der den Jakobiten einst eigentümlichen Art der Präsanktifikatenmesse ableitet.[2]

---

[1] Hrsg. v. P. Bedjan, *Nomocanon Georgii Barhebraei.* Paris 1898. S. 50—52. Lateinisch von A. Mai, *Script. vet. nova collectio.* T. X, p. 27. Nach einer Hs. in Šarfeh: Cordington a. a. O. IV, S. 369—373.

[2] Durch die Union mit Rom haben die katholischen Syrer wieder eine Präsanktifikatenmesse bekommen und zwar nur für den Charfreitag (vgl. Baumstark a. a. O. S. 217 f.). Ob und inwieweit das in das *Missale Syriacum juxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum* (Romae 1643 S. ܨܗ—ܩܠ) aufgenommene Formular auf alte jakobitische Überlieferung zurückgeht, wäre noch zu untersuchen. Auch die Maroniten haben für den Charfreitag eine „Anaphora der Bezeichnung des Kelches" (*Missale* gedr. Beirut 1888 S. ܠܡܘ—ܡܣܥ), worin der Segnungszeremonie eine Anrufung des Hl. Geistes vorausgeht mit der Bitte, „er möge diesen gelobten Kelch überschatten und ihn segnen und heiligen mit dem Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit, daß er für die, welche ihn empfangen, zur Vergebung der Fehler und zur Verzeihung der Sünden sei, und sie ihn trinken als einen nüchternen Trank und als ein gesegnetes, himmlisches Hochzeitsmahl und ein gesegnetes, endloses Gastmahl." Die Einlegung der Hostienpartikel erfolgt erst unmittelbar vor der Kommunion. Auf die Verbindung der zum voraus konsekrierten Hostie mit dem (nichtkonsekrierten) Wein sind die mitgeteilten Worte zu beziehen. Jedoch sind Anklänge an die alte jakobitische Anschauung nicht zu verkennen.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.

Außerkanonische Evangeliensplitter auf einem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal?

Von

Dr. Anton Baumstark.

In einer Untersuchung über die außerevangelische Evangelienquelle des von L. Guerrier[1] herausgegebenen äthiopischen „Testaments unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus" bezw. der ihm und seinem koptischen und lateinischen Paralleltext zugrunde liegenden griechischen Schrift des 2. Jahrhunderts,[2] habe ich darauf hingewiesen, daß ein Nachhall jener Quelle — des Ägypterevangeliums, wie ich glaubte wahrscheinlich machen zu können, — in der Bezeichnung der Myrophoren als Maria und Martha sich auf einem unmittelbar aus Ägypten stammenden altchristlichen Amulett finde, dessen bildliche Darstellungen der Kreuzigung und des Myrophorenganges ikonographisch nach Palästina weisen. Heute möchte ich die Frage zur Erörterung stellen, ob nicht geradezu Textsplitter eines außerkanonischen Evangeliums auf einem nahe verwandten Erzeugnis frühchristlichen Kunsthandwerkes vorliegen, das selbst kunstgeschichtlich noch kaum gewürdigt wurde,[3] geschweige denn, daß sich bisher die neutestamentliche Wissenschaft oder die altchristliche Literaturgeschichte mit ihm beschäftigt hätte.

---

1 PO. IX. Fasc. 3. *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jesus-Christ.*

2 ZNtW. XIV S. 232—247: *Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums).* Vgl. speziell S. 239.

3 Vgl. Strzygowski BZ. XV S. 423. Darnach redet Reil, *Die altchristl. Bildzyklen des Lebens Jesu.* Leipzig 1910 S. 142 von „sechs Medaillons der Sammlung Béarn", anscheinend ohne überhaupt bemerkt zu haben, daß dieselben lediglich Teile eines Armbandes sind.

Es handelt sich um ein der Privatsammlung der französischen Gräfin R. de Béarn angehörendes und im ersten Hefte eines Katalogs derselben,[1] veröffentlichtes Armband, das abwechselnd auf vier größeren kreisrunden und ebensovielen kleineren ovalen Medaillons bildlichen Schmuck zeigt. Die ersteren bringen die Szenen der Geburt Christi, der Jordantaufe, des Myrophorenganges und der Himmelfahrt, die letzteren diejenigen der Verkündigung und der Kreuzigung, sowie Darstellungen zweier Reiterheiligen. Die Ikonographie ist auch hier die spezifisch palästinensische, deren Hauptzeugen die Ampullen des Domschatzes von Monza darstellen. Insbesondere erscheint als Mittelpunkt der Myrophorenszene wie auf diesen und noch weit deutlicher als auf dem Amulett das Wirklichkeitsbild der von den Baumeistern Konstantins geschaffenen Gestalt der Aedicula des Heiligen Grabes. Die Kreuzigung ist, verglichen mit dem Amulett,[2] in einer entschieden altertümlicheren Fassung gegeben, indem zwischen zwei Adoranten und den gekreuzigten Schächern statt der dort und auf einer der Monzeser Ampullen bereits auftretenden Vollgestalt Christi in der Haltung eines Gekreuzigten noch, wie auf der Mehrzahl der Ampullen, sein bloßes Brustbild und darunter das kostbare Votivkreuz erscheint, das im Rahmen der Konstantinsbauten sich auf dem Golgothafelsen erhob. Wenn sodann dieses Brustbild hier im Gegensatz zu dem bärtigen der Ampullen noch den jugendlich-bartlosen Christustyp aufweist, so erweist sich das Armband sogar als das ikonographisch altertümlichste Glied der ganzen Gruppe. Man wird es vom kunstgeschichtlichen Standpunkte aus in eine verhältnismäßig frühe nachkonstantinische Zeit zu datieren haben. Ich würde, wenn nicht noch an die Wende vom 4. zum 5., so doch entschieden eher an das 5. als erst an das 6. Jahrhundert denken. Als Heimat käme zunächst Palästina selbst in Betracht, wo

[1] W. Froehner, *Collection de la comtesse R. de Béarn*. Paris 1905. — Mir liegt eine Photographie der Abbildung in dieser mir unmittelbar nicht zugänglich gewesenen Publikation vor, die ich der Güte Strzygowskis verdanke.

[2] Abgeb. von Schlumberger BZ. II S. 188. Weitere Abbildungen verzeichne ich ZNtW. XIV S. 239 Anmk. 1.

derartiger religiös verzierter Schmuck sehr wohl in den Handel gebracht werden konnte, um als Andenken an die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten von Pilgern erworben zu werden. Doch könnte, nachdem die Verwendung der palästinensischen Bildtypen durch das ägyptische Kunsthandwerk einmal gesichert ist, auch hier allenfalls der Gedanke an Ägypten sich empfehlen. Denn die verwilderte Orthographie der zu dem bildlichen Dekor hinzugefügten Beischriften erinnert stark an diejenige, welche man im griechischen Texte zweisprachig — griechisch und koptisch — überlieferter Bruchstücke liturgischer Poësie des Nillandes anzutreffen gewohnt ist.

Jene Beischriften sind es nun, welche uns hier beschäftigen sollen. Sie verteilen sich auf die Verbindungsglieder der einzelnen Medaillons und auf fünf der Medaillons selbst.

Auf den ersteren liest man die Anfangsworte von Ps. 90 (91): Ο ΚΑΤΟΙΚΟΝ ЄΝ ΒΟΗΘΙΑ Τȣ VΨΙϹΤΟV ЄΝ ϹΚЄΠΗ Τȣ ΘV ΤΟV ΟVΡΑȣ ΑVΛΙϹΘΙϹЄΤΑΙ ЄΡΙ ΤѠ ΚѠ ΑΝΤΙΛЄΜΤΟΡ = Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται. Ἐρεῖ τῷ κυρίῳ. Ἀντιλήμπτωρ. Von den Medaillons entbehren diejenigen mit der Kreuzigung und den beiden Reiterheiligen einer Beischrift. Bei den übrigen läuft eine solche rings um die bildliche Darstellung herum. Der Text lautet:

1) bei der Verkündigung: + ΧЄΡЄ ΚЄΧΑΡΙΤΟΜЄΝΙ Ο ΚVΡΙΟϹ ΜЄΤΑ ϹΟV ЄVΛΟΓΙ;

2) bei der Geburt: + ΔΟΞΑ ΗΝ VΨΙϹΤVϹ ΘѠ S ΗΠΙ ΓΗϹ ЄΙΡΗΝΗ ΗΝ ΑΘΡΟΠVϹ ΗΔΟΚΙΑ;

3) bei der Jordantaufe: + ΟVΤΟϹ ΗϹΤΙΝ Ο VЄΙΟϹ ΜΟV Ο ΑΓΑΠЄΙΤΟϹ ΗΝ Ο ΗΔΟΚЄϹΑ ΑVΤΟΝ ΠΡΟϹΚ;

4) bei dem Myrophorengange mit Unterbringung der beiden letzten Worte im Rahmen der Bildfläche selbst: + ΤΙ ΖЄΤΙΤЄ ΤΟΝ ΖΟΝΤΑ ΜЄΤΑ ΤΟΝ ΝЄΚΡΟΝ ΟVΚ ЄϹΤΙΝ ΟΔЄ ЄΓЄΡΘΙ ΚΑΘΟϹ ЄΙΠЄΝ;

5) bei der Himmelfahrt: + ЄΙΡΗΝΗ ΥΜΙΝ ЄΙΡΗΝΗΝ ΤΗΝ ΜΜΗΝ ΔΙΔΟΜЄ VΜΙΝ ЄΙΡΗΝΗΝ ΤΗΝ.

Was an diesen Beischriften sofort auffallen muß, ist die Tatsache, daß sie mit einziger Ausnahme der um das Geburts-

bild umlaufenden keinen abgeschlossenen Sinn ergeben, vielmehr durchweg mitten im Satze, wonicht, wie bei der Jordantaufe, sogar mitten in einem Worte abbrechen. Das erklärt sich nur daraus, daß der Künstler sie sämtlich als gegebene Texte überkam, von denen er rein mechanisch so viel verwendete, als der Raum zuließ, bezw. zur Ausfüllung forderte. Wirkliche Zitate liegen bei den fünf NTlichen Stellen ebenso wie bei der Psalmstelle vor, nicht etwa teilweise freie Kompositionen des Künstlers. Steht aber dies fest, so ist ein zweiter Umstand um so beachtenswerter: daß nämlich die Medaillonsumschriften sich nur zum geringen Teile mit den entsprechenden kanonischen Evangelientexten decken.

Eine solche Deckung findet näherhin nur bei den Nrn. 1 und 2 mit Lk. 1, 28 bezw. 2, 14 statt: Χαῖρε κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ εὐλογημένη <σὺ ἐν γυναιξίν> und: Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Bei Nr. 3 wird sich das nicht mehr vollständig gegebene letzte Wort nur zu ΠΡΟCΚ<υνεῖτε> ergänzen lassen, so daß wir als Form der Gottesstimme bei der Taufe erhalten: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτὸν προσκ<υνεῖτε>. Das deckt sich bis auf die zwei letzten Worte mit derjenigen bei Mt. 3, 17. Die Erweiterung erinnert an die Form, in welcher die Gottesstimme Mt. 17, 5 vielmehr bei der Verklärung auftritt: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε. Aber der neue Text geht in der Betonung der Würde des „geliebten Sohnes" doch in charakteristischer Weise über jenen kanonischen hinaus. Dort ist er der von Gott gesandte Lehrer, der Gehör, hier der im Fleische erschienene Gott, der Anbetung zu finden hat. Bei Nr. 4: Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; Οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη καθὼς εἶπεν stimmt der erste Teil der Engelsbotschaft bis ὧδε wörtlich mit Lk. 24, 6 überein, während der Rest abzüglich eines fehlenden γάρ sich mit Mt. 28, 5 decken würde: Οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γάρ, καθὼς εἶπε. Die Fassung als Ganzes ist ebenso neu wie diejenige der Gottesstimme bei der Taufe.

Das Merkwürdigste stellt aber schließlich Nr. 5 dar. Das einleitende: Εἰρήνη ὑμῖν ist als einfaches Grußwort des Auf-

erstandenen Lk. 24, 36, Jo. 20, 19 und 26 überliefert. Jo. 20, 21 dient es, wie auf dem Medaillon, als Kopfstück einer weiteren Äußerung desselben, die jedoch mit der hier folgenden sich nicht im entferntesten berührt: Εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς. Dagegen steht der bloße Friedensgruß Lk. 24, 36 speziell an der Spitze des Berichtes über die den Abschluß der gesamten evangelischen Erzählung bildenden Christophanie, was wenigstens zu seiner Verwendung als Beischrift eines Himmelfahrtsbildes sehr wohl passen würde. Dem allem gegenüber berührt sich nun aber der Rest des auf dem Armbande gebotenen Textes aufs engste mit dem schon am Abendmahlstische fallenden Herrenworte Jo. 14, 27: Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν und ist demgemäß mit Sicherheit zu: Εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν <ἀφίημι ὑμῖν> zu ergänzen. Dabei bleibt dann aber zunächst einmal gegenüber der Vulgärgestalt des kanonischen Paralleltextes die doppelte Variante einer Umstellung der beiden Verba und eines Auftretens des Zusatzes τὴν ἐμήν auch schon im ersten Gliede. Ich rede von einer Vulgärgestalt des kanonischen Paralleltextes. Denn für Jo. 14, 27 selbst ist ein der griechischen Medaillonbeischrift entsprechendes altlateinisches: „*Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis*“ sehr reich bezeugt.[1] Das Armband wäre hier

[1] Wie Herr Professor J. M. Heer für mich festzustellen die Güte hatte, führt Sabatier als Zeugen der Lesart *cod. fossat.*, Hilarius, Ambrosius, Optatus, den Verfasser der *Quaest. Nov. Test.* und Fulgentius an, während Wordsworth notiert: „,*p. meam (meam om. b q) do vobis, p. m. r. v*, *cod. bigot oxon b q.*“ Herr Pfarrer J. Denk, an welchen ich mich wegen weiterer Bezeugung wandte, hatte die Liebenswürdigkeit mir aus seinem Zettelmaterial für den neuen Sabatier folgende Belege mitzuteilen: Perikopenbuch von Silos (*Anecdota Maredsolana*. I S. 249 Z. 16), Ambrosius *ep.* 41, 14, *in Luc.* VII 135, *de sacr.* IV 3, 10, Aponius 5, 12 (*ed.* Bottino-Martini S. 99, 236), Augustinus *serm. ad Caesariensis ecclesiae plebem* § 1 und 5, *contra Gaudentium* I 24, 27, *in Ps.* 10, 6, 28, 11, *serm.* XLVII 13, 22, Cassiodorus *in Ps.* 4, 8, 28, 10, 45 con., 71 tit., 118, 165, 125 con., Hieronymus *ep.* 82, 1, 110, 8, *tract. Ps.* 75, 77, 89, 95, 119, 127, 147 Optatus II 5 und Appendix I (*ed.* Ziwsa, S. 190, 25 und 192, 14), Ps.-Prosper *De promiss.* III 7, 8, Coll. Avellana *ep.* 169, 7, Papstbriefe des Hormisdas *ep.* 80, 4 und Symmachus *ep.* 5, 10, dazu ohne *meam* vor *do* noch *cod. q* und *Quaest. Testam.* 92. Dazu kommt als indirektes Zeugnis, weil unverkennbar durch Angleichung an die normale Textform entstanden eine Variante mit ge-

schon interessant genug, wenn es uns auch nur das Original dieser im Abendlande ebensoweit verbreiteten, als auf griechischem Boden nach Maßgabe des Materials bei Tischendorf und v. Soden sonst unerhörten Variante kennen lehrte. Dies um so mehr, als bezüglich derselben auch die sonst so oft zu beobachtende Berührung von altlateinischem und altsyrischem Evangelientext nicht statthat. Das frühchristliche Kleinkunstdenkmal des Ostens geht aber weiterhin über die altlateinische Variante noch sehr erheblich hinaus, soferne das Herrenwort hier nicht nur vermöge seiner Verwendung selbst, sondern schon vermöge seiner Verbindung mit dem Friedensgruße als ein solches erst des Auferstandenen gewertet erscheint, das man sich am sinngemäßesten wohl möglichst unmittelbar vor seinem endgiltigen Abschiede von der Erde gesprochen zu denken hätte.

Wir stehen drei monumental überlieferten „außerkanonischen Paralleltexten" gegenüber, für die ich in dem reichen von Resch[1] gesammelten Materiale eine — mindestens eine vollständige — Bezeugung in keinem Falle finde. Wie sind sie zu erklären?

Die bildlichen Kleinkunstdarstellungen des Kreises der

wöhnlicher Stellung der beiden Glieder aber „*meam*" in beiden, die z. B. im ambrosianischen Ritus die herrschende ist. Vgl. Ratti-Magistretti, *Missale Ambrosianum duplex*. Mailand 1912 (= *Mon. Sacra et Prof.* IV) S. 326 bezw. die Fußnote Cerianis zu Z. 20. Endlich gehört in diesen Kreis auch die Form, in welcher die Jo.-Stelle im mozarabischen Ritus, vom Chore gesungen die Erteilung des Friedenskusses begleitet: „*Pacem meam do vobis, pacem meam commendo vobis, non sicut mundus dat, pacem do vobis.*" Vgl. Migne, PL. LXXXV, Sp. 546. Sein Urteil über den überlieferungsgeschichtlichen Befund faßt Heer dahin zusammen: „Das Bemerkenswerte an diesen Stellen ist der Umstand, daß sie vorwiegend ‚europäischen' Zeugen entstammen, während die ‚afrikanische' Bibel Cyprians hier die Vulgärgestalt bietet. Aber gerade die ‚europäische' Gruppe der Altlateiner ist nach dem in meiner Arbeit über *Ps.-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins* RQs. XXVIII S. 97—186 erbrachten Nachweis Trägerin altertümlichster und vielfach vom evangelischen ‚Normaltext' abweichender Formen und nicht selten geradezu von apokryphisch anmutendem Einschlag, wie ja auch die vielen von Resch gerade aus den europäischen Altlateinern geschöpften Agrapha beweisen können. Diese Erscheinung würde die Berührung mit dem östlichen Kunstwerke um so eher verständlich machen."

[1] *Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien.* Leipzig 1893—96. (TuU. X.).

Monzeser Ampullen sind anerkanntermaßen wesenhaft getreue Repliken monumentaler Mosaikschöpfungen, welche in der Zeit vor der Perserkatastrophe des Jahres 614 die Gedächtniskirchen Jerusalems und anderer denkwürdiger Stätten Palästinas schmückten.[1] Wenn man diesen Sachverhalt im Auge behält, läge es wohl am nächsten anzunehmen, das Armband der Sammlung R. de Béarn habe uns mit dem ikonographischen Bestande zugleich die Umschriften von fünf jener Mosaiken des 4. bis 6. Jahrhunderts erhalten. Was nach Maßgabe der Unvollständigkeit des Textes der Nrn. 1—3 und 5 für den Künstler des Armbandes selbst nicht angenommen werden konnte, eine freie Komposition der Beischriften auf Grund biblischen Textmateriales, wäre den Schöpfern der von ihm nachgebildeten Werke musivischer Großkunst bezw. ihren Auftraggebern füglich zuzutrauen. Immerhin erhebt sich gegen eine solche Erklärung des Befundes sofort von Seite der Nr. 4 her eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit. Als Beischrift der Myrophorenszene erscheint auf den Monzeser Ampullen neben dem daraus abgekürzten bloßen ANЄCTH[2] nicht weniger als dreimal:[3] ANЄCTH O KΥPIOC. Das ist aber zugleich nicht nur eine im allgemeinen in der Liturgie stark hervortretende Formulierung der Osterbotschaft. Sie wird vielmehr dem mit den Myrophoren redenden Engel oder jenen selbst vor allem speziell von den Gesängen der Oktoëchos immer wieder in den Mund gelegt, deren Herkunft aus dem Lokalkulte Jerusalems noch weit zuverlässiger als durch ihre traditionelle Verknüpfung mit der Person des hl. Johannes von Damaskus durch den Wortlaut einzelner Stücke selbst erhärtet wird.[4]

[1] Vgl. in diesem Sinne besonders etwa H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst.* Leipzig 1909. II S. 45—48, O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst.* I S. 340 f.

[2] Garrucci Tav. 434, 7 („*due fiaschette simili, una sola delle quali è qui figurata*") = Coll. Htes. Études (Millet) C. 934 und 835.

[3] Garrucci Tav. 434, 2, 5 und 6 = Coll. Htes. Études (Millet) C. 537 f., Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche* I Taf. VIII f. 1, 4 und 6.

[4] Eine Sammlung derselben wäre einmal sehr nützlich. Vorläufig verweise ich z. B. auf Ἦχος Α′: Στιχηρὰ Ἀνατολίου πατριάρχου zum Κύριε ἐκέκραξα Nr. 3: Τῷ ζωοδόχῳ σου τάφῳ παρεστῶτες oder Ἦχος Γ′: Κανὼν τῆς

Ich verweise auf Stellen wie: Γυναῖκες μυροφόροι . . . τοῖς ἀποστόλοις ἔλεγον· Ἀνέστη ὁ Κύριος παρέχων τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος,[1] Τοῖς μυροφόροις γυναιξί, παρὰ τὸ μνῆμα ἐπιστάς, ὁ ἄγγελος ἐβόα· . . . ἀνέστη ὁ Κύριος παρέχων τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος,[2] Μετὰ δακρύων γυναῖκες usw. ἄγγελος δὲ πρὸς αὐτὰς ἀπεκρίνατο· . . . ὅτι ἀνέστη Κύριος παρέχων ἡμῖν ἀγαλλίασιν ὡς μόνος εὔσπλαγχνος,[3] Ἐκ τῶν ἄνω κατελθὼν τῶν ὑψωμάτων Γαβριὴλ usw. ἀνεκραύγαζε ταῖς κλαιούσαις· . . . Διὸ βοᾶτε τοῖς ἀποστόλοις, ὅτι ἀνέστη ὁ Κύριος,[4] Κύριε, αἱ γυναῖκες usw. εὗρον ἄγγελον ἐπὶ τὸν λίθον καθημένον τῷ φόβῳ κυλισθέντα, καὶ πρὸς αὐτὰς ἐβόησε λέγων· Ἀνέστη ὁ Κύριος . . .[5], Ῥεύσεως ἡμᾶς τῆς πάλαι usw. ἄγγελος πρὸς αὐτὰς ἀπεβόησε· Τῶν θρήνων παυσάμενοι τοῖς ἀποστόλοις εἴπατε, ὅτι ἀνέστη ὁ Κύριος τῷ κόσμῳ δωρούμενος ἱλασμὸν καὶ τὸ μέγα ἔλεος.[6] Τοῦ τάφου ἀνεῳγμένου, τοῦ Ἅιδου ὀδυρομένου ἡ Μαρία ἐβόα πρὸς τοὺς κεκρυμμένους ἀποστόλους· . . . ἀνέστη ὁ Κύριος παρέχων τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος,[7] Ἡ ζωὴ ἐν τῷ τάφῳ ἀνέκειτο, . . . γυναῖκες δὲ ἐκραύγαζον· Ἀνέστη ὁ Κύριος παρέχων τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος,[8] Ἐξαστράπτων ἄγγελος ἐν τῷ λίθῳ ἐκάθητο . . . λέγων· Ἀνέστη ὁ Κύριος . . .[9]. Aus dieser Übereinstimmung monumentaler und liturgisch-poëtischer Überlieferung scheint sich mit Bestimmtheit zu ergeben, daß dem monumentalen Prototyp der unserem Armbande mit den Ampullen und dem ägyptischen Amulett gemeinsamen Form der Myrophorendarstellung vielmehr die Worte: Ἀνέστη ὁ Κύριος, möglicherweise noch mit dem Zusatze παρέχων τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος, als Beischrift dienten, von deren weithin leuchtenden Lettern dann die Dichter der Oktoëchos-Gesänge sich inspirieren ließen. Ist doch eine solche Abhängigkeit liturgischer Ge-

θεοτόκου. Ὠιδὴ γ΄ Τροπ. Nr. 5: Ἵνα παντες οἱ πιστοὶ τὸ ζωοδόχον μνῆμα σὲ προσκυνοῦμεν.

[1] Ἦχ. Α΄: Εἰς τὸν στίχον· Στιχηρὰ κατὰ Ἀλφάβητον Nr. 3.

[2] Ἦχ. Β΄: Μετὰ τὴν α΄ στιχολογίαν· Κάθισμα Nr. 2.

[3] Ἦχ. Δ΄: Εἰς τὸν στίχον· Στιχηρὰ κατὰ Ἀλφάβητον Nr. 3.

[4] Ἦχ. Δ΄: Μετὰ τὴν β΄ στιχολογίαν· Κάθισμα Nr. 2.

[5] Ἦχ. πλ. Α΄: Εἰς τοὺς αἴνους· Στιχηρὰ Ἀναστάσιμα Nr. 3.

[6] Ἦχ. πλ. Β΄: Εἰς τὸν στίχον· Στιχηρὰ κατὰ Ἀλφάβητον Nr. 2.

[7] Ἦχ. πλ. Β΄: Μετὰ τὴν α΄ στιχολογίαν· Κάθισμα Nr. 1.

[8] Ἦχ. βαρ.: Μετὰ τὴν α΄ στιχολογίαν· Κάθισμα Nr. 1.

[9] Ἦχ. βαρ.: Εἰς τοὺς αἴνους· Στιχηρὰ Ἀνατολικά Nr. 3.

sangstücke von den monumentalen Beischriften bestimmter Mosaikkompositionen auch außerhalb Jerusalems mit Sicherheit zu konstatieren.[1]

Das umgekehrte Verhältnis einer Abhängigkeit epigraphischer Denkmäler von der Liturgie ist allerdings noch weniger eine Seltenheit. Man sehe unter diesem Gesichtspunkte sich etwa nur Lefevres vorzüglichen *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* durch. Abgesehen von den zahlreichen inschriftlichen Exemplaren von Texten der Begräbnisliturgie[2] findet man da solche beider Formen des Trishagions,[3] die im Šenute-Kloster von Sohag auf die Wand gemalte Große Doxologie[4] und vielleicht sogar das Bruchstück eines sonst verschollenen Anaphora-Formulars.[5] So wäre denn vielleicht auch für unsere Armbandbeischriften die Möglichkeit eines Herstammens aus liturgischer Poësie bezw. liturgischen Gesangstücken ins Auge zu fassen. Schon in das seinem Kerne nach zu Anfang des 6. Jahrhunderts entstandene Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia haben unverkennbar einzelne noch ältere Stücke Aufnahme gefunden. Die auf Papyrus, Ostraka und den Resten alter Pergamentbücher griechisch allein oder griechisch-koptisch überlieferten Trümmer frühchristlich-griechischer Kirchendichtung Ägyptens reichen teilweise gewiß bis ins 5., wo nicht ins 4. Jahrhundert hinauf, und in der Karfreitagsliturgie des heutigen griechischen Ritus mögen Liedstrophen stecken, die bereits die Pilgerin Aetheria beim antiphonischen Psalmengesange der hierosolymitanischen Feier des Leidens-Paschas verwendet

[1] So vor allem in Rom. Vgl. Delaporte, *Le Répons „Continet in gremio,“ Rassegna Gregoriana* IX Sp. 229—248, und Manucci, *Per la storia dell' officio della Santa Croce*, ebenda Sp. 249 ff.

[2] Besonders des Gebetes Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς des heutigen griechischen Ritus. Vgl. Weißbrodt, *Ein ägyptischer christl. Grabstein mit Inschrift aus der griech. Liturgie im Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg und ähnliche Denkmäler in auswärtigen Museen.* Braunsberger Vorlesungs-Verzeichnisse für das Winter-Sem. 1905/06 und das Sommer-Sem. 1909. Zu dem hier vereinigten und besprochenen Material kommen dann noch die Nrn. Lefevre 67, 661, 663 und weitere von Schermann, *Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends.* Paderborn 1912. S. 230 Anm. 4, S. 231 Anm. 3 nachgewiesene Stücke.

[3] Nr. 69, 354, 777. [4] Nr. 237. [5] Nr. 69.

hörte.[1] Unter diesen Umständen hätte es in der Tat nichts Befremdliches, wenn die Beischriften Nr. 3—5 aus liturgischen Gesangstexten stammen sollten, die mit ihrer biblischen Grundlage nach Art solcher poëtischer Paraphrasen mehr oder weniger frei geschaltet hatten.

Was aber auch gegen diese Lösung des Rätsels — ebensosehr wie übrigens gegen eine Ableitung der drei Texte von frei komponierten Beischriften palästinensischer Mosaiken — die gewichtigsten Bedenken erwecken muß, ist die Tatsache, daß an Nr. 5 gerade das seltsamste Stück der Gruppe drei weitauseinander liegende Parallelen hat, deren Hinzutreten das Problem noch erheblich verwickelt.

In Betracht kommt noch immer aus dem Orient zunächst eine — in einzelnen koptischen Hss. einem „hl. Patriarchen Severus", d. h. natürlich Severus von Antiocheia beigelegte[2] — εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ des unter dem Namen des Nazianzeners gehenden ägyptischen Meßformulars, die griechisch mit den Worten: Ὁ ὤν, καὶ προών, καὶ διαμένων εἰς τοὺς αἰῶνας beginnt. Die betreffende Stelle lautet im griechischen Text:[3] Καὶ μέλλων σωματικῶς ἐλαύνειν εἰς τοὺς οὐρανούς, θεικῶς τὰ πάντα πληρῶν τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις ἔλεγες· Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν· εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν. Zunächst ist festzustellen, daß auch hier das Wort vom Hinterlassen des Friedens als unmittelbar vor der Himmelfahrt oder doch als zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gesprochen gedacht wird. Denn mit μέλλων σωματικῶς ἐλαύνειν εἰς τοὺς οὐρανούς kann jedenfalls die Zeit noch vor der Passion nicht bezeichnet werden wollen. Der Text des Herrenwortes selbst ist dann allerdings streng der vulgär-kanonische, so daß man, stünde unsere Gebetsstelle isoliert, einfach sagen müßte Jo. 14, 27 sei vom Verfasser des Friedenskußgebetes versehentlich dem Auferstandenen in den Mund gelegt worden. Ein solches

[1] Vgl. meine Ausführungen S. 208 ff. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

[2] Vgl. **Renaudot**, *Liturgiarum orientalium collectio.* Neudruck: Frankfurt a. M. 1847. I S. 26.

[3] **Renaudot** a. a. O. S. 91.

Versehen wäre wohl denkbar, obgleich gewiß nicht sehr wahrscheinlich. Nimmt man nun aber den koptischen Text der ägyptischen Gregoriosliturgie zur Hand, so findet sich hier auch das Herrenwort selbst genau in der von dem Armband gebotenen Textgestalt: ⲧⲁϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁ̀ⲛⲟⲕ ϯϯ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛⲱⲧⲉⲛ: ⲧⲁϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁ̀ⲛⲟⲕ ϯⲭⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙⲱⲧⲉⲛ („*Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis*“).[1] Wie dieser Sachverhalt zu beurteilen sei, kann natürlich keinen Augenblick lang einem Zweifel unterliegen. Daß im Rahmen des Gebetes die ungewöhnliche Form des Wortes die ursprüngliche, die gewöhnliche eine spätere Korrektur derselben sei, müßte nach allgemeinen Regeln philologischer Textkritik schon an und für sich mit ziemlicher Bestimmtheit angenommen werden. Zur Gewißheit wird es vollends durch das Danebenstehen der Medaillonsbeischrift des Armbandes erhoben. Der koptische Text gibt die Urgestalt des griechischen wieder, die in der bekanntlich einzigen und verhältnismäßig jungen Hs.[2], in welcher der letztere überliefert ist, einer Korrektur nach dem Wortlaute des kanonischen vierten Evangeliums Platz gemacht hat.

Ob es letzten Grundes Ägypten oder —, was, die Autorschaft des Severus an dem Gebete vorausgesetzt, der Fall wäre, — vielmehr Syrien ist, für das hiermit eine Bekanntschaft mit einem in die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt verlegten außerkanonischen Paralleltext zu Jo. 14, 27 bezeugt wird, muß dahingestellt bleiben. In jedem Falle ist aber eine solche Bekanntschaft für Syrien an der Hand eines zweiten orientalischen Liturgiedenkmals zu konstatieren. Die altmaronitische Liturgie, deren Spuren, wie ich gezeigt habe,[3] die Pseudo-Areiopagitika anscheinend bis

[1] ⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ. خولاجى الكنيسة الاسكندرية. Kairo 1898. Dritter Teil: ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲑⲉⲟⲗⲟⲅⲟⲥ. S. v. Lateinische Übersetzung bei Renaudot a. a. O. S. 26. — Auf den auch in seinen Anfangsworten zur Geltung kommenden altertümlichen Charakter des Gebetes hat schon Schermann im *Katholik* 1912. I S. 334 zutreffend hingewiesen.

[2] Gr. 325 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. S. LXV.

[3] *Altlibanesische Liturgie* in der alten Serie dieser Zeitschrift. IV S. 190—194.

zur Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert hinauf zu verfolgen gestatten, weist wiederum in dem Gebete vor dem Friedenskusse[1] die Worte auf: ܫܠܡܐ ܚܝܐ ܗܘ ܕܝܗܒ ܡܪܢ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܒܥܠܝܬܐ ܕܨܗܝܘܢ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܫܠܡܐ ܠܟܠܟܘܢ. ܫܠܡܐ ܕܝܠܝ ܝܗܒ ܐܢܐ ܠܟܘܢ. ܫܠܡܗ ܕܐܒܐ ܕܫܕܪܢܝ ܫܒܩ ܐܢܐ ܒܝܢܬܟܘܢ („Der lebensvolle Friede, den unser Herr im Obergemach von Sion seinen Jüngern gab und sprach: ‚Friede euch allen! Meinen Frieden gebe ich euch; den Frieden meines Vaters, der mich gesandt hat, hinterlasse ich unter euch'") usw. Auch hier ist die Übereinstimmung mit der altlateinischen Überlieferung von Jo. 14, 27 in der Verteilung von δίδωμι auf das erste und von ἀφίημι auf das zweite Glied verbunden mit einer Verlegung des Wortes in die Zeit nach der Auferstehung, wobei näherhin das ὑπερῷον von Apg. 1, 13 d. h. der Schauplatz von Lk. 24, 36—49 und Jo. 20, 19—23 bezw. 26—29 als der Ort erscheint, an dem es gesprochen wurde. Noch über den koptischen Text der Gregoriosliturgie hinaus geht in der Berührung mit der Medaillonsbeischrift die Stelle, soferne auch sie dem Paralleltext von Jo. 14, 27 einleitend einen einfachen Friedensgruß vorausschickt.[2] Ganz ihre eigenen Wege geht sie daneben allerdings in der merkwürdigen Erweiterung des ἀφίημι-Gliedes. Wie diese zu beurteilen sein mag, wird man wieder kaum zu entscheiden wagen. Es ist auch für die Beurteilung des epigraphischen Textes von keinem wesentlichen Belang. Im höchsten Grade bemerkenswert ist dagegen die Tatsache, daß der Nachhall eines an Jo. 14, 27 anklingenden Wortes erst des Auferstandenen, wenn nicht alles trügt, schließlich auch in einem Gebiet des lateinisch

[1] In der Hs. *Vat. Syr. 29* des 15. Jahrhunderts fol. 240 Kol. B. Nach den a. a. O. S. 191 namhaft gemachten alten Ausgaben des Textes (der Medicea vom J. 1594 und dem Propagandadruck vom J. 1716) vermag ich die Stelle nicht zu zitieren, da mir beide im Augenblick nicht erreichbar sind.

[2] Sogar im Wortlaute dieses Friedensgrußes würde der syrische liturgische Text dem frühchristlichen Kleinkunstdenkmale noch näher kommen, falls nicht der angeführte Wortlaut der römischen Hs., sondern das ܫܠܡܐ ܥܡܟܘܢ („Friede mit euch!") der zwei Druckausgaben das Ursprüngliche sein sollte.

redenden Westens, dem prokonsularischen Afrika, sich beobachten läßt.

Optatus von Mileve schreibt: *De schismate Donatistarum* I, 1:[1] „*(Christus) antequam in caelum ascenderet, unde descenderat, Christianis nobis omnibus storialem per apostolos pacem dereliquit. Quam ne videretur solis apostolis dimisisse, ideo ait: Quod uni ex vobis dico, omnibus dico. Deinde ait: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis.*" Resch hat noch in der zweiten Auflage seiner *Agrapha*[2] diese Stelle einseitig unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zu dem k-Texte von Mk. 13,37: „*Quod autem uni dixi, omnibus vobis dixi*" ins Auge gefaßt. Aber ebenso sehr als für Mk. 13, 37 weicht das Zitat des Afrikaners auch für Jo. 14, 27 von dem kanonischen Normaltexte ab, um hier wörtlich mit dem frühchristlichen Kleinkunstdenkmal und der koptischen Gregoriosliturgie zusammenzugehen, und wie die Medaillonsbeischrift der ikonographisch palästinensischen Myrophorendarstellung und die ägyptische oder syrische εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ bringt auch er das in einer außerkanonischen Textgestalt zitierte Herrenwort mit der Himmelfahrt in Verbindung. Abhängigkeit von einem beliebigen Stücke östlicher Kirchenpoësie, die schon bei den zwei Gebeten zum Friedenskuß nicht sonderlich glaubhaft sein würde, ist bei ihm natürlich schlechterdings ausgeschlossen. Ebensowenig wahrscheinlich ist es auch, daß unabhängig von einander er und die drei orientalischen Zeugen bei der Verknüpfung des Friedens-Logions mit der Himmelfahrt nur die sehr vage liturgische Tatsache reflektieren sollten, daß Jo. 14, 27 nicht allzuweit vom Himmelfahrtstage entfernt verlesen wird. Denn auch nur überhaupt vor diesem geschieht das nirgends. Vielmehr gehört das Wort bei den Griechen der evangelischen Perikope des Montags der siebten Woche nach Ostern, nach dem altspanischen Perikopenbuche von Silos derjenigen der Pfingstvigil, im altgallischen von Luxueil, im mozarabischen Missale Mixtum, in der ambrosianischen Liturgie Mailands und in Rom spätestens schon zur Zeit

[1] *Ed.* Ziwsa (*Corpus Script. eccles. Lat.* XXVI) S. 1 Z. 7--11.
[2] TuU. XXX 3/4. S. 41.

Gregors d. Gr. derjenigen des Pfingstmontags an.[1] Speziell im (Vor)vesperevangelium des letzteren steht es bei den syrischen Jakobiten.[2] Im frühchristlichen Kulte Jerusalems gehörte es nach Ausweis des altarmenischen Lektionars einer Perikope an, die um die dritte Tagesstunde des Pfingstsonntags in der Sionkirche verlesen wurde.[3] Überall hat hier lediglich die Verheißung der Geistessendung, nicht eine Rücksichtnahme auf Christi Himmelfahrt die Wahl des Textes bestimmt.

So wüßte ich aber schließlich kaum mehr, wie die Annahme zu umgehen sein sollte, daß in der Beischrift Nr. 5 des Armbandes, der εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ und bei Optatus eine und dieselbe Stelle eines außerkanonischen Evangeliums nachwirke, durch deren Einfluß man sich dann naturgemäß die altlateinische Textvariante von Jo. 14, 27 zu erklären hätte. Und von der Beischrift Nr. 5 werden sich wieder die Beischriften Nr. 3 und 4 nicht trennen lassen, so daß man zu dem Schlusse zu gelangen hätte: das Armband mache uns auch mit derjenigen Textgestalt bekannt, welche die Gottesstimme bei der Jordantaufe und die Botschaft des Engels in dem außerkanonischen Evangelium hatten, dessen Nachhall bezüglich einer Anrede des Auferstandenen an die Apostel auch in der ägyptischen Gregoriosliturgie, der alten Liturgie der Maroniten und bei Optatus von Mileve greifbar wird.

Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung einmal vorausgesetzt, möchte ich weiterhin noch der Vermutung Raum geben, daß andererseits jene Anrede des Auferstandenen auch an einer Stelle lateinisch-abendländischer Liturgie nachwirke, an der man Splitter apokryphen Evangeliengutes nicht leicht suchen würde. In dem alten auf die Herkunft und Geschichte seiner einzelnen Bestandteile noch niemals untersuchten römischen Formular der feierlichen Epiphaniewasserweihe, dem

---

[1] Vgl. St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches.* Freiburg i. B. 1907. S. 14, 81, 73, 86, 99, 63.

[2] Vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 255.

[3] Conybeare, *Rituale Armenorum.* Oxford 1905. S. 525.

zuletzt Papst Benedikt XIV eine erneute und erhöhte praktische Bedeutung zu geben versuchte, findet sich zwischen Segensgebeten und Exorzismen über das mit dem Wasser zu vermischende Salz und das schon mit diesem vermischte Wasser der mit halblauter Stimme zu lesende merkwürdige Satz:[1] „*Dominus et salvator noster Jesus, antequam ad caelos ascenderet, Apostolis suis mandavit dicens: Habete in vobis sal et pacem habete inter vos.*“ Das hier angeführte Herrenwort ist textlich identisch mit der Vulgata von Mk. 9, 50: ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. Aber auf die den Ausspruch in die Zeit der galiläischen Lehrtätigkeit verlegende Stelle kann die Zeitangabe: „*antequam ad caelos ascenderet*“ ursprünglich und bewußterweise nicht haben Bezug nehmen sollen. Auch das bei Mk. vor Antritt der durch das Ostjordanland nach Judäa führenden Reise zum Leidenspascha gesprochene Wort wird durch sie offenkundig für die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, höchst wahrscheinlich sogar geradezu für die letzten Stunden vor dieser reklamiert. Dann aber liegt nichts näher als der Gedanke, daß es in der hinter den Beischriften des Armbandes stehenden außerkanonischen Redaktion des Evangeliums der Anrede des Auferstandenen eingefügt war, deren Kopfstück durch Nr. 5 jener Beischriften erhalten zu sein scheint. Man dürfte in jener Anrede näherhin wohl die Abschiedsworte des zum letzten Male in den Kreis der Seinen tretenden Herrn zu erblicken haben. Mit dem Friedensgruße hätte er sich, wie in der Schlußszene des Lk.-Evangeliums zunächst an sie gewandt, an denselben aber sodann in einer sich mit der Szene Jo. 20, 19—23 berührenden Weise eine mehr oder weniger umfangreiche Ansprache angeschlossen, die jedoch mindestens unmittelbar nicht die Sendung der Apostel an die Welt oder ihre Ausstattung mit der Geistesgnade zum Inhalt gehabt, sondern zunächst auch weiterhin sich mit dem Begriffe des Friedens beschäftigt hätte.

[1] *Rituale Romanum Pauli Quinti Pontificis Maximi iussu editum. Nunc vero a SS. D. N. Benedicto XIV auctum et castigatum.* Ausgabe: *Venetiis* 1772 in 8⁰. S. 342.

Doch ich will mich nicht zuweit in hypothetisches Gebiet verlieren. Worauf es mir ankam, war nur überhaupt einmal auf die Beischriften des Armbandes und ihre zum guten Teile außerkanonische Textgestalt hinzuweisen, um eine weitere Beschäftigung mit dem Probleme, das sie darstellen, in Fluß zu bringen. Es müßte mir deshalb auch als völlig verfrüht erscheinen, jetzt schon der Frage näher treten zu wollen, mit welchem der anderweitig bekannten apokryphen Evangelien ihre Quelle, wenn anders sie wirklich in der außerkanonischen Evangelienliteratur zu suchen sein sollte, sich etwa gleichsetzen ließe. Nur drei negative Feststellungen mögen auch in dieser Richtung alsbald gemacht werden. Es ließe sich jedenfalls weder an das Hebräerevangelium des Hieronymus, noch an das Ebionitenevangelium des Epiphanios denken, weil für beide jeweils ein anderer Wortlaut der Gottesstimme bei der Taufe bezeugt ist.[1] Ebensowenig könnte aber an das Ägypterevangelium gedacht werden, woferne ich mit Recht in diesem die im äthiopischen Galiläatestament nachwirkende außerkanonische Evangelienschrift erblickte. Denn dann würde für dieses wieder eine andere Form der Engelsbotschaft am leeren Grabe[2] unterstellt werden müssen.

[1] Vgl. Hieronymus *in Jes.* 11, 2: „*Tu es filius meus primogenitus, qui regnat in sempiternum,*“ bezw. Epiphanios *Haer.* 30, 13: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα (ohne Zusatz!).

[2] Τίνα ζητεῖτε; τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; Οὐκ ἔστιν ὧδε· δεῦτε, ἴδετε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, nach dem Mailänder Transitorium: „*Maria et Martha*“ und dem Petrusevangelium.

Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahrê.

Von

Dr. Felix Haase
Privatdozent in Breslau.

Bar-Hebraeus berichtet, daß Dionysios, der am 1. August 818 Patriarch wurde, gegen Ende seines Lebens eine Kirchengeschichte geschrieben hat. Dionysios starb am 22. August 845.[1] J. Assemani glaubte, diese Chronik wiedergefunden zu haben und veröffentlichte Auszüge aus ihr in seiner *Bibliotheca orientalis.*[2] Diese Chronik reicht jedoch nur bis zum Jahre 1086 Gr. (774/75). Die bisherige Annahme, daß die von Assemani publizierte Chronik den Dionysios von Tell-Maḥrê zum Verfasser habe, ist von Nau und Nöldeke als irrig bewiesen worden.[3] Die Möglichkeit, diesen Beweis zu führen, brachte der 4. Teil der angeblichen Chronik, der von Chabot ediert wurde.[4] Die Gründe gegen die Abfassung der Chronik durch den jakobitischen Patriarchen lassen sich kurz zusammenfassen: 1) Die Chronik wird von keinem der alten Schriftsteller dem Dionysios zugeschrieben und gibt sich auch selbst nicht als dessen Werk aus. Der unbekannte Schreiber widmet sein Werk dem Chorbischof Georg von Amida, dem Archimandriten Euthalios des Klosters Zuqnîn und den anderen Brüdern des Klosters. 2) Der Verfasser des 4. Teils spricht

---

1 B. H., *Chronicon ecclesiasticum* ed. Abeloos et Lamy 1872—1877. t. I, 351, 383, 385.

2 *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana.* 1719 sqq. t. I, p. 260—286, 297—299, 335—339, 341—345, 358—387, 395—398. t. II, p. 83—90, 98—116, 344—348.

3 F. Nau, *Bulletin critique 1896.* 15. Juin. (17. IIe Sér. 2) p. 321—327. Th. Nöldeke, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* X. Bd. (Wien 1896. S. 160—170.)

4 I. B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Maḥrê. Quatrième partie. Traduction française.* Paris 1895. (*Bibliothèque de l'école des hautes études* fasc. 112.)

von der Zeit des Kalifen Manṣûr überall als von **seiner** Zeit und sagt ausdrücklich, daß er seine Chronik bis auf die Gegenwart 1086 Gr. = 158 d. H. (774/5 n. Chr.) führt. Der Patriarch Dionysios wäre, wenn er schon 774 ein Werk verfaßt hätte, bei der Abfassung der von Bar-Hebraeus ihm zugeschriebenen Kirchengeschichte gegen 100 Jahre alt gewesen! Die Angaben des Bar-Hebraeus zeigen aber den Patriarchen als einen rüstigen Mann, der große Reisen machte; auch der Verfasser der (unechten) Chronik bei Assemani war schon im gereiften Alter. 3) Die Fragmente der Chronographie des Patriarchen Dionysios bei Elias von Nisibis, bei Michael d. Syrer, Bar-Hebraeus und in dem großen Fragment bei Assemani II, 72—77 finden sich nicht in unserer Chronik bezw. stimmen sie nicht mit den hier befindlichen Angaben überein. 4) Der Verfasser unserer Chronik bezeichnet das öfter (achtmal) von ihm genannte Kloster von Zuqnîn bei Amid als „unser Kloster";[1] wir wissen nichts davon, daß Dionysios in diesem Kloster gewesen ist. 5) Die zahllosen Fehler,[2] besonders in der Chronologie, die argen Übertreibungen, die ganze Art der Schilderung zeigen den Verfasser als einen ziemlich beschränkten Kopf. Es ist anzunehmen, daß der Verfasser ein Mönch oder Kleriker aus dem Kloster Zuqnîn war. 6) Die Unterscheidung zwischen einem ausführlichen Werke des Dionysios, das verloren gegangen sei, und einem kürzeren, welches in der Ausgabe Assemanis vorliege, ist unbegründet.

Über die Anlage des ganzen Werkes sagt der Verfasser folgendes:[3]

---

[1] Chabot macht in seiner gegen Nau gerichteten Replik (*Bull. crit.* 17. IIᵉ Sér. 2) 1896. 25. Juillet p. 414—417 zu Gunsten von Nau's These noch geltend, daß es stets heißt: Man kommt, man geht aus Amida, Mardin, Nisibis; dies scheint zu zeigen, daß der Verfasser in jener Gegend lebte. Übrigens scheint Chabot, als er den Artikel Nöldekes kennen lernte, sich von der Richtigkeit der Thesen gegen die Verfasserschaft des Dionysios überzeugt zu haben, cf. Postscriptum l. c. p. 417.

[2] Siehe den Nachweis bei Nau, *Nouvelle étude sur la chronique attribuée à Denys de Tell-Maḥrê, Bull. crit.* (17. IIᵉ Sér. 2) 1896. 25. Août. p. 464—479. Die Stellen befinden sich p. 471—478.

[3] Assemani, *BO* II. p. 100.

Incipit haec supputatio seu chronicon ab exordio mundi et percurrit usque ad ortum Abrahae regumque Nini qui Niniven condidit, regnavitque in ea annos LII, anno enim XLII Nini natus est Abraham patriarcha teste Eusebio, ex quo isthaec omnia descripsimus usque ad aetatem fidelis Constantini. Hinc vero usque ad Theodosium iuniorem Socratem Novatianum secuti sumus. A Theodosio autem ad Justianum imperatorem, h. e. ad a. 885, ducem habuimus S. Joannem episcopum Asiae. Hinc vero usque ad praesentem annum, in quo sumus, usque ad annum Alexandri 1086, qui est Hegirae 158, neminem nacti sumus, qui antiquorum scriptorum exemplo res a maioribus gestas, calamitatesque tum patrum nostrorum memoria, tum nostra aetate ingruentes, hanc praesertim amaritudinis et tribulationis tempestatem, quam propter peccata nostra ab Assyriis et Barbaris patimur, accurate descripserit etc.

Der letzte Teil, den also der Verfasser selbst bearbeitet hat, ist an kirchengeschichtlichen Notizen bis zur Zeit Muhammeds ungemein dürftig und dazu noch fehlerhaft. Es wird berichtet, daß i. J. 902 (590/591) der hl. Patriarch von Antiocheia Petros, starb; i. J. 915 (603/604) wurde der hl. Athanasios Patriarch von Antiocheia. Aber Athanasios folgt nicht dem Petros, sondern dem Julianos.[1]

Außerdem sagt der Chronist: *A cette époque brillèrent Jacques le Juif,*[2] *Athanase patriarche d'Antioche, Jean, évêque des Arabes, Siméon (évêque) de Ḥarran, et Cyriaque (évêque) d'Amida.*[3] Aus welchen Quellen der Verfasser diese dürftigen Notizen geschöpft hat, läßt sich nicht ermitteln, die Bischofslisten hat er schwerlich im Original benutzt.

Der erste Teil der Chronik, der von Tullberg und seinen Schülern herausgegeben wurde, ist der Kirchengeschichte und vor allem der Chronik des Eusebios entnommen.[4] Die aus der Kirchengeschichte des Eusebios entnommenen Stellen sind eine fast wörtliche Übersetzung, vgl. p. 49 ff. = Euseb.

1 B. H., *Chron. eccl.* I. 259—260 nota. Assemani, *BO* II, 533, vgl. Chabots Ausgabe p. 3.

2 Jacob von Edessa?

3 Chabots Ausgabe p. 4.

4 *Dionysii Telmaharensis Chronici liber primus e codice Ms. syriaco Bibliothecae Vaticanae transcriptus notisque illustratus praeside* Ottone Frederico Tullberg. Upsaliae MDCCCXLVIII—MDCCCXLIX. — *Eusebii Canonum Epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita sociata opera verterunt notisque illustrarunt* Carolus Siegfried et Henricus Gelzer. Lipsiae 1884. Nach dieser Epitome sind die folgenden Angaben paginiert.

h. e. II 23, 5 ff. p. 55 = h. e. III 5, 2 p. 58 = h. e. III 27, 1 ff. p. 79 = h. e. VIII 2, 4. 5 31 ff. Der Bearbeiter läßt jedoch die Quellenangaben des Eusebios stets weg; Änderungen, die besonders durch Verkürzungen entstanden sind, kommen öfters vor. Siegfried-Gelzer haben zur Prüfung der Zeitangaben unserer Chronik die Angaben bei Hieronymus mit den Abweichungen in den Hss. A (Amandinus), B (Bongarsianus), F (Freherianus), M (Middlehillenus), P (Petavianus), R (Regius) und S (den Fragmenta Petaviana), ferner der armenischen Version, den Varianten bei Synkellos und dem Chronicon Paschale hinzugefügt. A. von Gutschmid hat indes nachgewiesen, daß diese Chronologie vielfach falsch ist, daß besonders die Liste der Könige von Edessa schlimm weggekommen ist.[1] Er legt in seiner Tabelle den verkürzten Wortlaut des Hieronymus zu Grunde und stellt den syrischen Zeitangaben diejenigen von A B F P (S) R M und der armenischen Version gegenüber. Das Ergebnis seiner Tabelle ist folgendes:[2] In 99 (+ 16) Fällen hat der Armenier allein das Richtige 29 (+ 16) mal, der Armenier und P (die beste Handschrift) 16 mal, der Armenier und der Syrer 10 mal, P und der Syrer 11 mal, P allein 18 mal, der Syrer allein 15 mal. Aus dem von Gutschmid gewonnenen Ergebnis, daß der syrische Text der lateinischen Übersetzung näher steht als der armenischen, könnte man leicht zu der Schlußfolgerung geneigt sein, daß der Armenier einen griechischen Text als Vorlage benutzt habe. Indes ist auch die Zahl der Stellen, in denen der Armenier allein mit dem Syrer übereinstimmt, eine ziemlich bedeutende. Dies kann, wie es auch aus sprachlichen Gründen a priori wahrscheinlich ist, nur dadurch erklärt werden, daß der Armenier eine syrische Vorlage benutzt hat, daß aber die armenische Rezension eine bessere Textüberlieferung gewahrt hat als der Syrer. Tatsächlich zeigt v. Gutschmid, daß in den 26 Stellen, in denen der Armenier und einer der beiden

[1] Alfred von Gutschmid, *Untersuchungen über die syrische Epitome der Eusebischen Canones.* (*Tübinger Universitätsschriften* 1886.) S. 1—43. G. rügt auch die falsche Transkription von Namen.

[2] Ebd. S. 39.

Repräsentanten der lateinisch-syrischen Rezension das Richtige bieten, nur individuelle Fehler des anderen vorliegen; der Wert beider ist so gut als gleich.[1] Bei der Verwertung der Chronik müssen die von Gutschmid gegebenen Zeitbestimmungen beachtet und es muß jede einseitige Benutzung und Überschätzung des Syrers vermieden werden.

Der zweite Teil der anonymen Chronik enthält die Zeit von Konstantinos bis Theodosios. Chabot bemerkt hierzu: Hier benutzt Dionysios den Sokrates und bietet deshalb nicht viel Interessantes; er könnte nur mehr zur Prüfung einiger zweifelhafter Lesarten im Originaltext des griechischen Historikers dienen.[2] Nau hat dagegen in seiner Analyse gezeigt,[3] daß der 2. Teil kaum den zwölften Teil des Sokrates enthält, ganze Kapitel sind ausgelassen oder nur in einigen Überschriften wiedergegeben. Chabot hat keine einzige Belegstelle anführen können für einen besseren Text bei Dionysios; dagegen weist Nau nach, daß Dionysios an Stelle eines Bischofs Paulinus von Trier in Gallien einen Flavianos von Tiberias in Galiläa hat, ein arges Mißverständnis des Übersetzers, das nur durch den Gleichklang der Namen im Syrischen etwas entschuldigt werden kann. Dionysios hat ferner die Edessenische Chronik[4], Legendenstoffe[5] und einige nicht nachweisbare Notizen benutzt. Wie im ersten Teile, gibt er auch im zweiten ausführlich das Datum jeder Episode und kann dadurch einigen Wert beanspruchen.

Der wichtigste Teil der ganzen Chronik ist der dritte; der Anonymus behauptet, daß er hierbei den Johannes, Bischof von Asien, zum Führer gehabt hat. Dieser Teil birgt eine Fülle von literarischen Problemen, die sich unter

---

1 v. Gutschmid S. 39. 2 Chabot, p. XXXI.

3 Nau, *Bullet. crit.* 17. 2. Sér. 2. 1896, p. 469/470. Die Analyse befindet sich im *Rev. de l'Or. chrét.* 1897 (2) p. 55—68.

4 Benutzt sind die cap. XIV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXVI, XIXII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XLVI, XLVII, L, LI, LII, LIX, nach der Zählung Halliers, *Untersuchungen über die Edess. Chronik.* (Leipzig 1893. TuU. IX).

5 Für die fol. 33ᵃ beginnende Erzählung von den acht Kindern von Ephesus vgl. I. Guidi, *Testi-Orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso — Reale academia dei Lincei anno* CCLXXXII, 1884—1885.

folgenden Titeln wiedergeben lassen: 1) Der 2. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos und sein Verhältnis zu Ps.-Dionysios. 2) Das Verhältnis des Johannes von Ephesos zu Johannes von Antiocheia, Josua Stylites, dem Johannes Malalas, Chronicon Edessenum, Zacharias Rhetor, dem Chronicon Paschale, Theophanes, Euagrios, der äthiopischen Chronik des Johannes von Nikiu, Georgios Monachos. 3) Michael der Große und Johannes von Asien. Die Klarlegung der Quellenverhältnisse und der bei einigen der genannten Chroniken noch strittigen Fragen ist für die Profan- und Kirchengeschichte von grundlegender Bedeutung.

Es handelt sich zunächst um die Prüfung der Behauptung, daß Ps.-Dionysios den Johannes von Asien benutzt habe. Es ist notwendig, über diesen Kirchenhistoriker und sein Werk einige Fragen zu behandeln.

Johannes von Asien, von Amid oder von Ephesos[1] stammte aus der Stadt Amid in Mesopotamien, die er „die Stadt unserer Erziehung" nennt.[2] Ebenso nennt Bar-Hebraeus den Johannes den Amidenser (Bischof) von Asien.[3] Dieser erzählt auch, daß Johannes dreißig Jahre lang mit Kaiser Justinianos in freundschaftlichen Beziehungen gestanden habe,[4] d. h. also ungefähr vom Jahr 535—565. Im Jahre 585 muß Johannes noch gelebt haben, da er in diesem Jahre cap. 61 des 4. Buches im 3. Teil seine Kirchengeschichte geschrieben hat.[5] Bar-Hebraeus berichtet ferner, daß Johannes nach dem hl. Anthimos Bischof der „Orthodoxen" in Konstantinopel wurde,

[1] Über diese Identität vgl. sein Selbstzeugnis: In der Hauptstadt befand sich Johannes von Asia, d. h. von Ephesos, lib. V, cap. 7 des 3. Teils seiner Kirchengeschichte. S. auch I. P. N. Land, *Joannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker.* Leyden 1856. S. 55. F. Nau, *Notice sur un manuscrit de l'histoire de Michel le Grand, patriarche d'Alexandrie. Journal asiatique.* IX. Sér. 8 (1896) S. 523—527; p. 524.

[2] Assemani II, p. 83.

[3] Assemani II, p. 329.

[4] *Chronicon* ed. Bruns et Kirsch, 1789. t. I. p. 82: *Joannes Amidensis Asiae (episc.) narrat, se per triginta annos familiaritate cum eo (Justiniano) usum esse.*

[5] J. M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt.* München 1862. S. 194.

d. h. im Jahre 536.[1] Diese Nachricht von einem monophysitischen Episkopat in der Hauptstadt erscheint unglaubwürdig, wird aber durch mehrere Zeugnisse des Johannes bestätigt. In lib. III, c. 15 sagt er: „Man fiel vor allem über den sogenannten Heidenvorsteher Johannes her, der Bischof von Ephesos war und viele Jahre in der Hauptstadt wohnte"; lib. IV, c. 45: „Die Archimandriten verfaßten ein Schreiben an Johannes, Bischof von Ephesos, der in der Hauptstadt wohnte". In lib. V, cap. 1 wird seine Tätigkeit näher angegeben: „Sie begannen nun, den Johannes von Ephesos, der in der Hauptstadt wohnte und die Vermögensverwaltung aller Gemeinden der Gläubigen — in ihr und allerorts — führte, zu belästigen". Ein weiteres chronologisches Hilfsmittel bietet lib. II, cap. 44. Hier wird berichtet von einem gewissen Deuterios, der von den Tagen seiner Jugend an und bis zu seinem Alter die ganze Zeit von 35 Jahren mit Johannes gearbeitet hat. Er wurde zum Bischof der Orthodoxen in der Provinz Karien ernannt. „Sowie er aber älter wurde, zu Jahren kam und in den Kampf der Verfolgung geriet, setzte er ihn über alle Kirchen und Klöster, arbeitete und besuchte und richtete auf mit ihm sie alle bis zu seinem Lebensende, das in der Hauptstadt erfolgte." Der Beginn der Verfolgung war i. J. 571 n. Chr.; demnach hätten sie seit 536 zusammen gearbeitet, d. h. seit fast derselben Zeit, in der die Freundschaft des Johannes mit Justinian begann. Man wird also nicht viel später seine Bischofsweihe ansetzen müssen; dies würde auch mit der obigen Notiz des Bar-Hebraeus übereinstimmen. Allerdings ist dann Johannes noch ziemlich jung gewesen. Da er i. J. 585 noch schriftstellert, wird man sein Geburtsjahr kaum vor ± 505 annehmen dürfen. Wir gewinnen auf Grund der eigenen Angaben des Johannes und derjenigen des Bar-Hebraeus folgenden Lebenslauf: Johannes war ± 505 in Amid geboren, war dort im Kloster des hl. Johannes Mönch, wurde 529 Diakon, kam nach Kpel, wo er ein syrisches Kloster gründete, wurde ca. 535 mit Kaiser Justinian in Konstantinopel bekannt, wurde ca. 543 zum Bischof von Ephesos

[1] Land p. 58.

geweiht,[1] hielt sich jedoch größtenteils in der Hauptstadt, wo er die geschäftliche Vertretung der Monophysiten hatte, auf. Im J. 567/568 begann er die schriftstellerische Tätigkeit;[2] im J. 571 nahmen die Verfolgungen ihren Anfang, ca. 586 wird er gestorben sein.

Ungefähr im Monat März des Jahres 571 beginnen die Leiden des Johannes. Lib. II, cap. 5 schildert er die Heimsuchungen im Gefängnis: Er wurde von Mücken, Fliegen, Flöhen, Wanzen und Schnaken gepeinigt, Mäuse machten in der Nacht unter seinem Kopfkissen ihr Nest. Die Aufzeichnung seiner Erinnerungen wurde ihm weggenommen. Nachdem er in dieser Haft 12 Monate und 9 Tage zugebracht — nach seiner früheren zweimaligen Gefangenschaft im bischöflichen Palaste —, wurde er durch die Bosheit Johannes des Sirmiers auf eine Insel des Meeres gebracht (lib. II, c. 7). Hier brachte er 28 Monate zu. Dann wurde er „in die Stadt" gebracht (etwa Juli 574) und wohnte dort drei Jahre lang. Als er ein Gut und die Schenkungsurkunde für dieses herausgegeben hatte, wurde er freigelassen. In demselben Jahre, in welchem der Kaiser Tiberius allein zu regieren begann (d. h. im Jahre 578), verteilte er eine große Hypateia (lib. III, c. 14). „Zu derselben Zeit" wurde der „Heidenvorsteher Johannes", Bischof von Ephesos, mit allen, die bei ihm waren, „im Gefängnis, das Cancellus heißt", während der Weihnachtsfeiertage gefangen gesetzt (lib. III, c. 15). Das Gefängnis war so feucht, daß sie fortwährend stehen und sich das Wasser auswinden mußten; tagtäglich kamen Bischöfe und Metropoliten zur Glaubensuntersuchung. Aber „mit furchtlosem Freimut standen sie für die Wahrheit des rechten Glaubens ein". „Da Johannes ihr Verlangen nicht erfüllte", „beschlossen sie über ihn, daß er aus der Stadt gehen sollte, und entließen ihn aus dem Gefängnis".[3] „Auch den Esel, den Johannes hatte, weil er an den

[1] Geweiht wurde er von Jakob von Edessa, Conon von Tarsis und Eugenius von Seleucia. Vgl. Land, *Anecd. Syr.* I, S. 37.

[2] Land, t. II, S. 27.

[3] Land hat in diese Gefangenschaft die Rechenschaft über die charta praestationis gelegt, S. 125. Sicher mit Unrecht. Lib. III, c. 15 betont er, daß dies eine Glaubensverfolgung war.

Füßen litt, ließ ihm der Patriarch Eutychios wegnehmen". Über die späteren Lebensschicksale ist nichts bekannt. Obwohl Johannes einen großen Teil seines Lebens in Konstantinopel zubrachte, wirkte er als Heidenlehrer und Heidenvorsteher in den vier Provinzen von Asien, Karien, Phrygien und Lydien; viele Tausende (70 000 nach Assemani II, p. 85) wurden bekehrt, er errichtete 24 Kirchen und 4 Klöster (lib. III, c. 36), nach lib. II c. 45 hat er mit Deuterios zusammen 99 neue Kirchen (96 nach Assemani l. c.) und 12 Klöster errichtet.

Johannes von Ephesos ist der Verfasser einer Kirchengeschichte in drei Teilen. Die beiden ersten Teile, in 12 Büchern, begannen mit der Schilderung der Zeit Julius Cäsars und der ersten römischen Kaiser und sammelten dann allmählich die kirchlichen Ereignisse bis zum sechsten Regierungsjahre Justinos II, des Schwestersohnes des Justinianos; auch erzählten diese Bücher vom Eifer und der Sorgfalt des Kaisers Justinos für die Einigung der Kirche vom Beginn seiner Regierung und bis zu dessen sechsten Jahre „eifrig und fleißig" (lib. I, c. 3). Auch in der dritten Beschreibung „kann er nur weniges von Vielem in die Erinnerung aufnehmen." Leider ist uns nur dieser dritte Teil als selbständiges Werk erhalten; er wurde von Cureton herausgegeben und ist von Payne Smith und J. M. Schönfelder übersetzt worden. Ein Inhaltsverzeichnis durch die Titelangabe hatte Land gegeben.[1]

Ich befasse mich zunächst mit diesem dritten Teil. Er enthält 6 Bücher, das erste zählt 42 Kapitel; verloren sind die zwei ersten Kapitel und der Anfang des dritten, ferner Kapitel 6—9. Das 2. Buch enthält 52 Kapitel, das dritte 56 Kapitel; von Kapitel 43 ist noch ein Stück erhalten;

[1] W. Cureton, *The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Now first edit.* Oxford 1853. *The third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus. Now first translated from the original Syriac by* R. Payne Smith. Oxford 1860. *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt. Mit einer Abhandlung über die Tritheïten von* J. M. Schönfelder. München 1862. Land, *Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker.* Leyden 1856. S. 84—103. Jessie Payne Margoliouth, *Extracts from the Ecclesiastical history of John Bishop of Ephesus. Semitic Study series.* No. XIII. Leyden 1909.

13 Kapitel fehlen. Vom 4. Buch, das 61 Kapitel enthält, fehlen die ersten vier Kapitel ganz und ein Teil des fünften, ferner Ende des Kapitels 22 bis Ende des Kapitels 30; das 5. Buch enthält 23 Kapitel, das 6. Buch des dritten Teiles der Ecclesiastica, „von den Kriegsgeschichten", enthält 49 Kapitel, es fehlt Ende des Kapitels 32 (bezw. ist der Rest dieses Kapitels defekt) bis 49; im ganzen fehlen also 41 Kapitel. Allerdings gibt es viele Wiederholungen; der Verfasser entschuldigt sich deswegen ebenso wie wegen nicht einheitlicher Behandlung des Stoffes. „Diejenigen, die sich darüber beklagen, sollen wissen, daß die Mehrzahl dieser Geschichte zur Zeit der Verfolgung geschrieben wurden und daß wir mit genauer Not die in diesen Kapiteln beschriebenen Blätter, sowie andere Urkunden und Schriften für verschiedene Hospize geflüchtet haben. Manchmal lagen sie gegen zwei oder drei Jahre hier und dort verborgen und es traf sich, daß, wenn die Dinge ans Licht treten sollten, er ihrer schon in früheren Kapiteln gedacht hatte. Da aber die früheren Blätter nicht bei der Hand waren, um zu lesen und zu erfahren, ob es schon geschrieben war, so erinnerte er sich nicht daran, was oben schon beschrieben worden."[1] Der dritte Teil ist in einem Zeitraum von 10 Jahren geschrieben und muß erst am Schluß der Arbeit zusammengestellt sein, wie die Abfassungsdaten zeigen:[2]

Buch	I	cap.	41	im Jahre	581		Buch	IV	cap.	19	im Jahre	576
„	II	„	15	„	577		„	IV	„	53	„	580
„	III	„	22	„	582		„	IV	„	61	„	585
„	IV	„	13	„	575		„	VI	„	25	„	584

Leider hat unter dieser Zusammenstellung auch die Chronologie der Ereignisse gelitten. Es ist oft sehr schwer, ja unmöglich, die Schilderungen fest zu datieren. Mitunter sind die Zeitbestimmungen sehr genau, z. B. lib. III, cap. 5: Tiberius wurde Cäsar am 7. Dezember 886 (575 n. Chr.), morgens an einem Freitag.

Der Glaubwürdigkeit und Wahrheitsliebe des Verfassers

[1] Lib. II, cap. 50. Lib. III, cap. 22.
[2] Vgl. Land S. 82.

muß das beste Zeugnis ausgestellt werden. Er sagt selbst gegen die, welche etwa meinen, daß er nicht hinreichend unterrichtet und parteiisch gesinnt sei: diese „sollen wissen, daß der Verfasser alles dessen keineswegs dem Kampfe fremd und fern vom Streite war, so daß er dies etwa aus der Ferne durch Hörensagen und durch Andere erfahren, beschrieben und in seiner Schrift niedergelegt hätte. . . . Wenn er ferner auch auf der, der Zweinaturenlehre feindlichen Partei stand, so teilt er doch auch deren Wort mit, nämlich die Ordnung der Erzählung beobachtend, ohne Abweichung oder Entstellung und Verletzung der einen ihm feindlichen Partei, etwa um die seinige zu heben; vielmehr . . . . ließ er die Wahrheit siegen“.[1] . . . Eine solche Gesinnung steht in jener durch Glaubenskämpfe zerrütteten Zeit fast einzig da. Er weiß auch wohl, daß er wegen seiner Unparteilichkeit manchen Unwillen hervorrufen wird und hält es deshalb für notwendig, sich zu entschuldigen, daß er ohne Zuneigung und Leidenschaft für eine Partei schreibe.[2] Die subjektive Glaubwürdigkeit des Verfassers leidet auch keinen Eintrag durch die naive Wundergläubigkeit, die bei einem Syrer jener Zeit selbstverständlich ist.[3] Sorgfältig gibt er seine Quellen an: das eigene Miterleben der Ereignisse, die Berichte von Zeitgenossen und Briefen.[4] Seine große Vorsicht in der Aufnahme von Berichten zeigt er l. II, c. 18: Er nimmt eine Erzählung, die ihm vom Katholikos von Dovîn in Persisch-Armenien und den übrigen Bischöfen berichtet wurde, auf, „welche dies durch einen Schwur bekräftigen und im Angesichte Vieler erzählten.“ Trotzdem sagt er: „Wir haben zwar dasselbe und seine Wahrheit nicht ersehen und erkannt, und können daher — als vom Schauplatze entfernt — es nicht bezeugen, sondern erzählen es nur. . . .“

[1] Lib. I, cap. 30.
[2] Lib. IV, cap. 46. c. 22. lib. IV, c. 13. lib. I, c. 30.
[3] Manche Wunder erklären sich sehr natürlich. Wenn er l. II, c. 48 von den persischen Elefanten erzählt, die vor den Kirchen stehen bleiben und mit dem Rüssel das Kreuzzeichen machen, und berichtet, daß sich dies im Zirkus wiederholte, so leuchtet ein, daß es sich um Dressur handelte.
[4] Siehe über die Quellen, Land, S. 77/79.

Hier artet die Vorsicht des Verfassers schon in skeptisches Mißtrauen aus.

Der dritte Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos ist demnach eine der besten Quellen für die Kirchengeschichte der Jahre 571 bis 585; allerdings gibt Johannes mehr Stimmungsbilder und nach subjektivem Gutachten ausgewählte Kapitel; eine eigentliche Kirchengeschichte jener Zeit bietet er nicht. Von besonderem Werte für die allgemeine Kirchen- und Dogmengeschichte sind seine ausführlichen Berichte über die Bekehrung der Nubier und über die Sekte der Tritheiten, sowie über die Kirchenpolitik des Justinos und Tiberios und die dogmatischen Kämpfe jener Zeit. Es zeugt von einem gesunden geschichtlichen Wahrheitssinn der späteren syrischen Kirchenhistoriker, daß sie den Johannes von Asien als eine wichtige Quelle verwertet haben.

Wir müssen es deshalb bedauern, daß der erste Teil der Kirchengeschichte des Johannes verloren gegangen ist. Ob dieser 1. Teil bei Ps.-Dionysios (M. Tullberg) vorliegt, ist nicht mit Sicherheit zu beweisen. Mit größter Freude müßte es begrüßt werden, wenn der 2. Teil der Kirchengeschichte uns noch überliefert wäre, wie Nau bewiesen zu haben glaubte. Ohne sich offenbar über die Tragweite dieser Rekonstruktion klar zu werden, ist in den syrischen Literaturgeschichten diese Annahme als erwiesen behandelt worden. Der 2. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos soll sich in dem 3. Teile der sog. Chronik des Dionysios von Tell-Maḥrê befinden, wie Nau behauptet.[1] Daß der Anonymus den Johannes von Ephesos „zum Führer gehabt" habe, sagt

[1] Vgl. außer den schon oben erwähnten Artikeln Nau's in *Bull. critique* 1896 u. 1897 die folgenden Artikel: *Étude sur les parties inédites de la chronique ecclésiastique attribuée à Denys de Tellmaḥrê († 845) Rev. de l'Or. chrét.* (Sigel: ROC) 1897 (2) p. 41—68. *Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie patriarche jacobite de Constantinople* († 585) ebd. p. 455—493. *Note sur la chronique attribuée par Assémani, à Denys de Tell-Maḥrê, patriarche d'Antioche. Journal asiatique.* IX. Sér. t. VIII. Sept., Oct. 1896. p. 346—358. *Les auteurs des chroniques attribuées à Denys de Tellmaḥrê et à Josué le Stylite. Bull. crit.* 25. janv. 1897. II. Sér. t. III p. 54—58.

er selbst. Es fragt sich eben nur, inwieweit dies geschehen ist. Bruchstücke aus dem 2. Teile der Johannes-Kirchengeschichte sind uns überliefert in den zwei Handschriften des Britischen Museums, Add. 14647, datiert vom Jahre 688, und Add. 14650, datiert vom Jahre 875; sie wurden von Land veröffentlicht,[1] einiges befindet sich auch bei Assemani. Ich stelle zunächst die Land'schen Texte und die Angaben Nau's in seiner Analyse des 3. Teiles des Dionysios von Tell-Maḥrê[2] gegenüber, da nur eine genaue Vergleichung des Quellenmaterials sichere Beweise bringen kann:

Land bezw. Assemani.	Nau (*ROC* 1897).
II p. 298 l. 17—28.	p. 468. fol. 151. Erzählung über den Kometen i. J. 525. Der Anonymus hat noch einen Zusatz.
II p. 299 l. 1—9.	Feuersbrunst in Antiocheia i. J. 526.
II p. 289 l. 4—291, l. 24.	Verfolgung des Juden Paulus gegen die Kirchen, alle Mönche und orientalischen Christen.
II p. 291 l. 23—294, l. 5.	fol. 161. Verfolgungen gegen das große Kloster der Orientalen in Edessa und gegen die anderen Klöster des Orients und Occidents. Der Anonymus hat mehrere Sätze fol. 164v., welche bei Land fehlen.
Assemani BO II p. 48—51.	p. 470. fol. 464. Geschichte des Bischofs Mara von Amid.
Assemani BO II p. 52 gibt kurz die Erzählung wieder. Dem Zusammenhang nach ebenfalls von Johannes von Asien.	fol. 166. Ein langes Kapitel über Abraham Bar-Kili mit der Erzählung über die Martern und Leiden, welche er besonders dem hl. Cyrus, Priester des Dorfes حلوبا zufügte.
Land II p. 294 l. 5—p. 298 l. 15.	
II p. 299 l. 9—p. 300 l. 8.	p. 473. Namen berühmter Männer, dann die Erzählung über die fünfte Zerstörung von Antiocheia durch ein Erdbeben und eine Feuersbrunst.

[1] Land, *Anecdota syriaca* t. II, p. 289—329 und 385—391 sowie p. 363, ein kleines Fragment aus Ms. Add. 12154.

[2] *Rev. de l'Or. chrét.* 2. (1897). p. 468 ff.

Land bezw. Assemani.	Nau (*ROC* 1897).
II p. 300 l. 8 bis l. 21.	fol. 178 v. Über die Feuersbrunst bei der großen Kirche, sieben Tage nach dem Erdbeben von Antiocheia. Hierauf Text des Johannes. Ein Paragraph mehr, dann folgt der Titel: Über das Kreuz, welches am Himmel erschien, nach der Zerstörung von Antiocheia. Hierauf Text des Johannes.
II p. 300 l. 21 bis 301 l. 3.	fol. 179 v. Johannes von Asien erzählt den Tod des Euphrasios, des Patriarchen von Antiocheia, welcher verbrannt wurde, dann erinnert er an seine Missetaten und schließt mit der Erklärung, daß er diesen Tod verdiente.
II p. 301 l. 3—19.	p. 476. Zerstörung von Pamphipolis.
II p. 301 l. 19—303 l. 8.	6. Zerstörung von Antiocheia. Nach p. 302 l. 19 und 303 l. 2 anderer Text bei Dionysios.
II p. 303 l. 8—21.	p. 478. fol. 200. Text des Johannes, dann des Dionysios. Die Geschichte der Manichäer in Konstantinopel und der Bekehrungen, welche Johannes von Asien machte.
II p. 303 l. 21—312 l. 11.	p. 482. fol. 202. Zerstörung von Kyzikos, Beschreibung eines Kometen und der Pest vom Jahre 544. Dann folgen drei Seiten, die nicht bei Land stehen.
II p. 312 l. 11—325 l. 23.	p. 485/86. fol. 212 v. Pest in Konstantinopel, dann identisch mit Land, hierauf Zusatz von 2½ Seiten.
Assemani BO II p. 87—88.	p. 489. Die Häresie des Julianos von Halikarnassos in Ephesos. Bischof Prokopios, Verbreitung der Julianisten in Asien.
Land II p. 385.	p. 490. Große Versammlung von Patriarchen, Bischöfen und Mönchen in Konstantinopel wegen des Glaubens i. J. 554 (865 Gr.).

Land bezw. Assemani.	Nau (*ROC* 1897).
Assemani BO II p. 89.	p. 491. I. J. 557, ein Erdbeben zerstört Botros in Phönikien.
Land II p. 390.	I. J. 558. Versammlung von ägyptischen Mönchen in Konstantinopel.
Land II p. 326—327.	I. J. 559. Zerstörung von Beyrut und anderer Städte in Syrien durch ein Erdbeben.
Land II p. 326—327.	fol. 246 v. I. J. 560 sammelt der Kaiser in Konstantinopel die Mönche.
II p. 385.	fol. 248. 5. Konzil in Konstantinopel. Folgendes bei Land.
II p. 386.	Versammlung der Archimandriten und Mönche in Konstantinopel i. J. 563.
Assemani II p. 89.	Ein Erdbeben zerstört halb Kyzikos.
Land II p. 328/329.	I. J. 568 Erdbeben in Konstantinopel. Johannes fügt einige Zeilen hinzu.

Es kann demnach kein Zweifel obwalten, daß tatsächlich der Anonymus den Johannes von Ephesos ausgeschrieben hat in ähnlicher Weise, wie er im 1. Teile den Eusebios, im 2. den Sokrates exzerpiert hat. Wie mechanisch er dabei verfahren ist, geht daraus hervor, daß er rein persönliche Stellen bei Johannes: „wie wir oben gesagt haben" wörtlich übernimmt.[1] Die letzten Berichte im 3. Teile des Anonymus stammen aus dem Jahre 578. Der 3. Teil der Kirchengeschichte des Johannes beginnt mit dem Jahre 570, ungefähr im Monat Dezember, bringt aber Ereignisse, die weit zurückliegen, z. B. Johannes und Deuterios in Asien (wahrscheinlich ± 540), Julianos in Nubien (um 550), die Monophysitenversammlung in Konstantinopel i. J. 553, usw. Infolge dessen kann es nicht unwahrscheinlich sein, daß Johannes, da er nicht streng chronologisch verfährt, auch im 2. Teile einige Ereignisse bringt, die bis zum Jahre 578 gehen.

[1] Vgl. Land II p. 297 l. 4. Ähnliche wörtliche Übernahmen, die nur bei Johannes Sinn haben, p. 298 l. 9. l. 11. p. 306 l. 5. p. 310 l. 26. p. 312 l. 6. cf. Nau, *ROC* (1892) p. 43 n. 1.

Merkwürdig ist nur, daß der Anonymus den 3. Teil des Johannes gar nicht kennt und behauptet, daß es keinen Schriftsteller gebe, der in die Epoche, die er im 4. Teile selbständig bearbeitet, beschrieben habe.

Können nun auch die übrigen Teile, welche nicht als Eigentum des Johannes bezeugt sind, diesem zugeschrieben werden? Ich will kurz die von Nau für den 3. Teil des Anonymus gegebene Analyse darlegen.[1] Der 3. Teil des Anonymus beginnt mit dem Tode Kyrills i. J. 755 Gr. (444). Im Jahre 757 (446!) war das 2. Konzil von Ephesos. Dann folgen wörtliche Zitate aus den Plerophorien[2] über das Konzil von Chalkedon, die Ehe der Pulcheria und die Verfolgung gegen die „Orthodoxen." 762 (451) stirbt Theodosios der Jüngere, Markianos folgt und heiratet Pulcheria. Die wegen ihrer Irrlehren vertriebenen Bischöfe Theodoretos, Ibas von Edessa, Daniel von Harran und Flavianos von Konstantinopel gehen nach Rom und bestechen mit Gold den Patriarchen Leo, daß er den Tomos gegen Eutyches schreibt. Im J. 764 (453!) versammeln sich 557 Bischöfe in Chalkedon. Die mit Absetzung bedrohten Bischöfe stimmen dem Briefe des Papstes zu, mit Ausnahme des Dioskoros, der nach Gangra verbannt wird. Verschiedene Legenden über dieses Konzil werden berichtet. Die Bauten des Bischofs Nonnos von Edessa werden nach Chron. Edess. No. 68 berichtet, ebenso dessen Tod und der Bericht über den Nachfolger Kyros (No. 71), der Bau von Kallinikos durch Leo (No. 70). Dann folgen politische und lokale Ereignisse. Im J. 794 (483) verbannt Zeno den Patriarchen Petros von Alexandrien, Geschichte des Nestorianers Stephanos, des Calendion, Petros. Zeno erläßt das Henotikon, dann folgt unmittelbar die Chronik Josua des Styliten. Trotzdem wird im Folgenden diese Chronik als Quelle benutzt und folgende Stellen werden entlehnt: cap. XXXIII, XXXIV, XXXVI, XXXVIII, L, LI, C (nach der Kapitelzählung W.

[1] *ROChr.* II Paris 1897 p. 456 ff. Ich gebe nur die kirchengeschichtlich wichtigen Ereignisse und besonders charakteristische Episoden.

[2] F. Nau, *Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma.* *ROChr.* III, Paris 1898 p. 232—259, 337—392. Separat Paris 1899.

Wrights).[1] Im J. 818 (507) war der Aufstand gegen Anastasios, dessen Wirrnisse ausführlich berichtet werden. Mit der Schilderung vom Exil und der Absetzung des Makedonios beginnen die Berichte, welche mit denen des Zacharias Rhetor große Ähnlichkeit haben.[2] Brooks hat deshalb auch die Abhängigkeit des Zacharias von Johannes behauptet.[3] Krüger hat sich indes gegen diese Annahme erklärt mit der Begründung, daß Joh. von Ephesos den 2. Teil erst nach d. J. 571 abgeschlossen habe, während der Syrer des Zacharias nicht später als 570 schrieb: Krügers Beweisführung gewinnt noch an Glaubwürdigkeit durch die Tatsache, daß im 2. Teile sogar noch Ereignisse aus dem Jahre 578 erwähnt werden.[4]

Nur innere Gründe können das Abhängigkeitsverhältnis klarstellen. Krüger hat bereits das betreffende Material vorgelegt. Einige Stellen bedürfen besonderer Berücksichtigung.

Zacharias Rhetor III 1
(Krüger S. 4).

Theodoretos ging hinauf zu Leon von Rom, benachrichtigte ihn über alles und machte ihn durch ein Geschenk, das die Augen der Seele blind macht, willig, und er schrieb den Brief, welcher Tomos genannt wird, gegen die Lehre des Eutyches geschrieben an Flavianos. Derselbe Leon schrieb außerdem und empfahl den Theodoretos freundlich dem Kaiser Markianos und seiner Gemahlin Pulcheria, ihm der der Lehre des Nestorios geneigt war und anhing.

Johannes v. Ephesos
(Nau 457).

Ils rassemblèrent beaucoup d'or et allèrent trouver Léon, patriarche de Rome, et à l'aide des dons qui obscurcissent les yeux de l'âme, ils l'attachèrent à leur erreur et il alla contre la foi. Il leur donna la lettre qu'ils désiraient, appelée ܛܘܡܘܣ, *dirigée, soi-disant, contre l'enseignement d'Eutychès. Léon l'écrivit et les recommanda à Marcien et à sa femme Pulchérie, soeur de Théodose. Telle fut l'influence de l'or sur le patriarche Léon et sur la foi.*

---

1 *The chronicle of Josua the Stylite, composed in Syriac a. D. 507.* Cambridge 1882.

2 *The syriac chronicle known as that of Zacharias of Mitylene. Translated into English by* F. J. Hamilton *and* E. W. Brooks. London 1899 p. 7 sq. Ebenso L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik.* Leipzig 1892 (TuU. IX 1).

3 *Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. In deutscher Übersetzung* hrsg. von K. Ahrens u. G. Krüger. Leipzig 1899. *(Scriptores sacri et profani III.)* S. XLI.

4 Nau *ROC 1897,* p. 493: Tod des Jacob Baradai († 578), des Johann

Michael der Syrer (ed. Chabot) II 37 schreibt den Zacharias wörtlich ab, hat aber mitunter einen bessern Text; z. B. liest er an dieser Stelle: *„qui aveugle les yeux des sages, comme il est dit, surtout les yeux de l'âme de quiconque s'y laisse prendre, que par des paroles séductrices, il le captiva et le remplit de colère contre Dioscorus et les autres évêques veridiques"*. Trotz der fast wörtlichen Übereinstimmung kann man nicht auf Abhängigkeit des Zacharias schließen; gerade die Version Michaels zeigt, daß eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist. Die Gründe sind folgende: 1) Joh. spricht in der Mehrzahl von Bischöfen, die nach Rom gingen. Hätte Zacharias den Joh. benutzt, so wäre es schwer denkbar, wie er die unbestimmte Mehrzahl aufgeben und nur den Theodoretos auswählen konnte.[1] Viel natürlicher erklärt sich die Verschiedenheit bei folgender Hypothese: Die gemeinsame Vorlage zählte die Bischöfe dem Namen nach auf: Zacharias nahm den erstgenannten, Theodoretos als Hauptperson, Joh. nennt alle Bischöfe als handelnde Personen. Solche Verallgemeinerungen gelten nach methodischen Regeln mit Recht als Beweis der späteren Abfassung. Auch bleibt es möglich, daß Joh. den Zacharias benutzt hat. 2) Die Stelle bei Joh.: „Sie verführten ihn zu ihrem Irrtum und er ging gegen den Glauben", die bei Zacharias fehlt, kommt bei Michael wieder zum Ausdruck in den Worten: *Il le captiva et le remplit de colère contre Dioscorus* ... Besonders wertvoll ist uns die Version Michaels im Folgenden: Er gibt zunächst die Schriftstelle (?) oder Sentenz (?): „das Geschenk, welches die Augen der Weisen blind macht, wie gesagt wird, besonders die Augen der Seelen dessen, der sich verleiten läßt ..." Diese Erweiterung bei Michael ist um so auffallender, als er an anderen Stellen gewöhnlich kürzt. Auffallend ist nun aber auch die wörtliche Übereinstimmung und Abkürzung bei Joh. und

---

von Amid im selben Jahre, Beginn der Regierung des Mar Petros als Nachfolger des Severos von Antiocheia.

[1] Daß Theodoretos von Johannes nicht erwähnt werde (Krüger S. XLII), ist nicht richtig. Joh. zählt kurz vorher die Namen der Bischöfe auf, als ersten den Theodoretos.

Zacharias an dieser Stelle; wenn sich erweisen ließe, daß der Text Michaels wirklich der ursprünglichere war, so könnte man sich diese Stelle nur durch Abhängigkeit des Johannes von Zacharias erklären. Leider läßt das gegenwärtige Quellenmaterial keine weiteren Schlüsse zu. Eine nochmalige Prüfung der bereits von Krüger angeführten Stellen,[1] in denen nähere Berührungen vorkommen, ergab mir die volle Gewißheit, daß Zacharias nicht von Joh. abhängig ist. Besonders ist dabei zu betonen, daß bei der Stelle Zacharias VII, 8, welche mit Joh. Eph. (Nau 465) so genau übereinstimmt, daß man literarische Verwandtschaft annehmen muß, ausdrücklich der Brief des Presbyters Simeon als Quelle bei Zacharias genannt wird. Da nun andererseits Joh. einige Berichte ausführlicher hat (besonders über das Erdbeben in Edessa, Nau 470 ff.), wird man auch eine Abhängigkeit des Joh. von Zacharias nicht annehmen können. Die beste Lösung, wie sie bereits Krüger vorgeschlagen hat, ist die Annahme gemeinsamer Quellen.

Krüger wies bereits darauf hin, daß Michael der Syrer ein willkommener Eideshelfer für Nau's These sein werde, und daß durch eine genaue Textvergleichung festgestellt werden könne, ob der Joh. Eph. Nau's auch wirklich seine Vorlage bildet.[2] Aus methodischen Gründen habe ich zunächst die Stellen Michaels, welche aus dem 3. Teile der Kirchengeschichte des Johannes entnommen sind, mit diesem verglichen. Michael zitiert wörtlich den „Anfang des 3. Buches der Kirchengeschichte des Johannes von Asien."[3] Im Folgenden haben wir tatsächlich eine Exzerptensammlung aus Johannes. Es genügt, die Belege für das 1. Buch des Johannes bei Michael als Beweise zu bringen.

---

1 Krüger, li. XLII—XLIV, und die noch weit wertvolleren Noten im Anhang, in welchem die Quellentexte vorgelegt werden. Vgl. auch Krüger, *BZ.* X (1901). S. 285. Th. Nöldeke, *Lit. Centralbl. 1899.* Sp. 1364.

2 Ahrens-Krüger, *Zacharias Rhetor.* S. XVIII, Anm. 1.

3 l. XI, cap. IV. *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus.* Von I. M. Schönfelder. München 1862. S. 5.

Johannes lib. I.	Michael.
cap. 5. Beginn der Verfolgungen durch Johannes aus Sarmin.	p. 292 col. 1 p. 293 col. 1.
c. 6—9 fehlen.	p. 293, 294 col. 1. Schilderungen der Leiden. Der Greis Stephanos.
c. 10. Verfolgung in den Klöstern.	p. 294, 295 col. 1 Gekürzt.
c. 11. 12. Der gottlose Bischof Johannes.	p. 295/296 col. 2. Mit verschiedenen Änderungen.
c. 13. Vision eines Mönches.	p. 296/297 col. 2. Gekürzt.
c. 14. Bischof Paulos.	p. 297 col. 2. Gekürzt.
c. 15. Bischof Elisäus.	Ebenda Gekürzt.
c. 16. Bischof Stephanos.	p. 292/298 col. 2. Vielfach wörtlich, nur wenig gekürzt.
c. 17. 18. Berufung von verbannten Bischöfen. Diese erheben Klage wegen der Aufhebung der Cheirotonie und der nochmaligen Weihe.	p. 298/299 col. 2. Gibt nur kurz den Inhalt wieder.
c. 19. Edikt des Kaisers Justinos.	p. 299/300 col. 1. Gekürzt.
c. 20. Äußerung der Bischöfe zum Edikt.	p. 300 col. 1. Gekürzt.
c. 21—26. Disputationen der Bischöfe.	p. 301/302 col. 2. Zum Teil wörtlich, jedoch öfters gekürzt.
c. 27—29. Verhandlungen vor dem Kaiser.	p. 302/303 col. 2. Gekürzt.
c. 30. Bericht des Autors über die Anlage seines Werkes.	p. 303 col. 2. Ganz kurz.
c. 31. Konon, das Haupt der Tritheiten.	p. 306 col. 2. Gekürzt.
c. 32. Photios und seine Taten.	p. 306 col. 2. Gekürzt.

c. 33—42 scheint Michael übergangen zu haben. Manche Anspielungen auf deren Inhalt (p. 306 col. 12 = cap. 37) lassen keine weiteren Schlüsse zu. Auch die übrigen 5 Bücher des Johannes sind von Michael in ähnlicher Weise benutzt worden, sodaß er für die fehlenden Stellen als Rekonstruktionsmittel dienen kann.

Es fragt sich nunmehr: Hat Michael auch den 2. Teil der Kirchengeschichte des Johannes in dieser rein exzerpierenden Weise benutzt? Michael sagt: „Bis hierher, d. h. bis zu dieser Zeit, schrieben Sokrates und Theodoret, und hier endigten die Bücher ihrer Chroniken. Von hier ab beginnen die Chro-

niken des Johannes von Asien und des Zacharias Rhetor."[1] Diese Notiz findet sich zwischen dem Bericht über die Instruktionen des Comes Elpidius an die Synode von Ephesos (449) und der Bittschrift des Eutyches an den Kaiser. Der 3. Teil des Ps.-Dionysios beginnt tatsächlich, nach der Erwähnung vom Tode Kyrills, mit der Schilderung der sog. Räubersynode.[2] P. 32 beginnt Michael die Erzählungen über die Synode von Chalkedon, die er fast wörtlich aus Zacharias Rhetor abgeschrieben hat.[3] Ebenso übernimmt er fast wörtlich die Plerophorien des Johannes von Majumâ.[4] P. 88 bezeichnet er das von ihm Berichtete als „Auszüge aus dem Buche der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor."[5] Ein Vergleich ergibt, daß Michael den Zacharias Rhetor in ähnlicher Weise exzerpiert hat wie den 3. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Asien. Mit dem Bericht über die Verfolgung der Arianer (II. p. 142) beginnen die Berührungen mit Ps.-Dionysios. Michael sagt zwar nicht ausdrücklich, daß er den Johannes von Asien benutzt hat; da aber oben bereits erwähnt wurde, daß er II, p. 28 die Chroniken des Johannes und Zacharias als seine Quellen erwähnt und den letzteren hierauf benutzt hat, so könnte gefolgert werden, daß die Quelle, der er von p. 142 ab seine Berichte entnommen hat, Johannes von Ephesos wäre. Ich gebe im Folgenden einen Vergleich über die Ereignisse, die bei Ps.-Dionysios und Michael berichtet werden. Der Kürze wegen gebe ich bei Ps.-Dionysios nur die Jahreszahl (der griechischen Ära) an.

768 (Leo kommt zur Regierung; Michael II 126); 771 (Tod des Styliten Symeon; bei Michael ad a. 773; Michael 142b); 776 (Dekret über Sonntagsheiligung M 140); 777 (Bau von Kallinikos M 126); 783 (Verfolgung der Arianer M 142a); 784 (Staubregen M 142a); 784 (Brand in Kpel M 140); 786 (Leo vereinigt sich mit seinem Sohne M 141 genauer: mit dem Sohne seiner Tochter, d. h. dem Sohne Zenos). 788 (Tod Leos M 141); 789 (Zeno wird durch seinen Sohn gekrönt M 143 wörtlich); 790 (Basiliskos gegen Zeno M 143); 791 (Erdbeben

[1] II. p. 28. [2] Nau, p. 457.
[3] P. 37—57 Ahrens-Krüger, *Zacharias Rhetor* S. 3 ff.
[4] S. 69 ff. [5] Ahrens-Krüger S. 8 ff.

in Gabala M 143); 792 (Absetzung des Basiliskos M 144 fast wörtlich); 794 (Bischöfe in Antiocheia M 153); 796 (Henotikon M 149b—153); 796 [vermutlich ein späterer Einschub; beim Ms. von Rom am Rande], (Erdbeben in der Kaiserstadt; Zerstörung von Nikomedia M 149); 800 (Bischofskataloge M 153); „Um diese Zeit“ Judenverfolgung in Antiocheia seitens der Partei der ܦܪܣܢܐ (πράσινοι), fast wörtlich M 149; 808 (Tod Zenos M 149).

Die fast völlige Übereinstimmung des Ps.-Dionysios mit Michael bis zum Jahre 808 ist durch diese Gegenüberstellung erwiesen. Da Ps.-Dionysios behauptet, für diesen 3. Teil den Johannes von Asien benutzt zu haben, da man ferner aus den oben angeführten Bemerkungen Michaels schließen konnte, daß er auch den Johannes von Asien benutzt habe, scheint es erwiesen zu sein, daß wir in Ps.-Dionysios bezw. Michael den 2. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Asien vor uns haben. Nun gibt aber Michael selbst eine überraschende Mitteilung. Er sagt nach den oben angeführten Berichten (II p. 149): *„Ces choses sont tirées du livre de Jean d'Antioche qui dit que depuis Adam jusqu'à la mort de Zénon il y a en tout 6458 ans.“*

Wie wir noch zeigen werden, stimmen die eben angeführten Stellen aus Ps.-Dionysios bezw. Michael vielfach mit Johannes Malalas überein. Man wird es demnach für natürlich halten, daß dieser Johannes Antiochenus, den Michael als Quelle zitiert, Johannes Malalas, der aus Antiocheia stammte, ist. Dies ist jedoch aus folgenden Gründen nicht der Fall. 1) Michael sagt: Von „Adam bis zum Tode Zenos sind 6458 Jahre.“ Malalas gibt dagegen p. 391 an: ἔστιν οὖν ἀπὸ Ἀδὰμ ἕως τῆς τελευτῆς Ζήνωνος βασιλέως ἔτη ελπγ'. 2) Eine Vergleichung einiger Stellen zeigt, daß für Michael nicht Malalas die Quelle war, sondern daß eine Mittelquelle vorgelegen hat:

Ps.-Dion. (Nau p. 460).	Michael II p. 143.	Joh. Malalas p. 376.
L'an 789 (478) la mère de Léon le Jeune trompa cet enfant en lui disant: „Quand ton père viendra avec les grands te saluer,	*Alors, sa propre mère le trompa, comme un enfant, en lui disant: „Quand ton père t'offrira ses hommages, prends*	ὑπεβλήθη δὲ ὑπὸ τῆς ἰδίας αὐτοῦ μητρὸς τῆς ἐπιφανεστάτης Ἀριάδνης. καὶ ὡς προσκυνεῖ αὐτὸν ὡς βασιλέα Ζή-

Ps. Dion. (Nau p. 460).	Michael II p. 143.	Joh. Malalas p. 376.
prends le diadème qui est sur ta tête et place-le sur la sienne. Léon, enfant de sept ans, fit comme on le lui avait dit, il prit la couronne de l'empereur et la plaça sur la tête de son père; depuis lors, Zénon qui était Isaurien, gouverna. Léon, son fils, le fit consul.	*la couronne de ta tête et donne-la lui." Il fit ainsi, et plaça la couronne sur la tête de son père. Alors Zénon apparut comme détenant l'empire. Il était Isaurien d'origine. Il fit avancer Léon son fils, à la manière d'un consul.*	νων ὁ στρατηλάτης, ὁ πατρίκιος, ὁ αὐτοῦ πατήρ, ἐπέθηκε στέφανον βασιλικὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, τῇ ἐνάτῃ τοῦ Περιτίου μηνὸς τῆς δωδεκάτης ἐπινεμήσεως· καὶ ἐβασίλευσαν ἅμα.

Es leuchtet ohne weitere Bemerkungen ein, daß Michael nur von Ps.-Dion. abhängen kann, nicht von Joh. Malalas, der die sicher ursprünglichere direkte Rede in die indirekte umgeändert hat. Abweichungen und Zusätze *(il fit Léon à la manière d'un consul)* bei Michael legen den Gedanken nahe, ob nicht diese durch eine andere Quellenvorlage bedingt seien. Tatsächlich läßt sich erweisen, daß auch Michael nur indirekt, durch eine gemeinsame Mittelquelle, mit Ps.-Dion. übereinstimmt. Die Beweise sind folgende: 1) Ps.-Dion. gibt das Jahr 789 Gr. an, Michael Syr. d. J. 780 (II p. 143). 2) Nach Ps.-Dion. war Leo sieben Jahre alt; Michael sagt genauer: „Im Alter von sechs Jahren begann er zu regieren; er besaß das Reich seit einem Jahre, und Zeno, sein Vater brachte ihm seine Huldigungen dar". Diese letztere, genaue Bestimmung muß nun auf die gemeinsame Mittelquelle zurückgehen. Hier gibt Malalas wieder einen Anhaltspunkt, der diese Zeit noch genauer bestimmt: Ἐβασίλευσε Λέων ὁ μικρὸς ἔτος α' καὶ ἡμέρας εἴκοσι τρεῖς. Das Alter des jungen Leo gibt er unbestimmt an: ἦν δὲ παιδίον μικρόν. Diese Verschiedenheit im Bericht ist nur durch die Annahme einer gemeinsamen Mittelquelle zu erklären.

Im Bericht über die Absetzung des Basiliskos stimmt Michael (II p. 144) fast wörtlich mit Joh. Malalas überein. Leider gibt Nau hier keine wörtliche Übersetzung bezw. den Text des Dionysios, sodaß sich über das literarische Verhältnis des Michael zu Joh. Ephes. und Joh. Malalas nichts Be-

stimmtes folgern läßt. Folgende Stelle gibt wieder einen sichern Beweis:

Ps.-Dion. ad. a. 800.	Michael II p. 149.	Malalas p. 389/340
In dieser Zeit legte die Partei der ܝܘܪ̈ܩܐ Feuer an die Synagoge der Juden und verbrannte sie, ebenso wie alle Gebeine, welche rings um die Synagoge waren. Als Zeno es erfuhr, wurde er zornig und sagte: „Warum verbrannten sie nicht die lebenden Juden zur selben Zeit wie die Toten?" Und die Angelegenheit wurde totgeschwiegen [wörtlich: verblieb so].	*A cette époque, ceux de la faction des verts* (ܝܘܪ̈ܩܐ), *qui étaient à Antioche, attaquèrent et incendièrent la synagogue des Juifs, et firent brûler cruellement un grand nombre des Juifs; ils firent aussi brûler les ossements de leurs morts dans les tombeaux.*	πολλὰς δὲ ταραχὰς καὶ φόνους ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ ἐποίησαν οἱ Πράσινοι ἐν Ἀντιοχείᾳ· ἐφόνευσαν γάρ, φησίν, Ἰουδαίους μηδενὸς φειδόμενοι. . . . καὶ ἀνηνέχθη τῷ αὐτῷ βασιλεῖ Ζήνωνι τὸ γενόμενον ὑπὸ τῶν Πρασίνων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ἀσέβημα καὶ ἠγανάκτησε κατὰ τῶν Πρασίνων τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ, λέγων· Διὰ τί τοὺς νεκροὺς μόνον τῶν Ἰουδαίων ἔκαυσαν; ἐχρῆν γὰρ αὐτοὺς καὶ τοὺς ζῶντας Ἰουδαίους καῦσαι· καὶ ἐσιωπήθη τὸ πρᾶγμα.

Es ist merkwürdig, daß der jüngste Schriftsteller, Michael, den besten Bericht aufbewahrt und überliefert hat: Er weiß nichts von dem antisemitischen Ausspruche des Zeno, der übrigens bei Ps.-Dion. (Joh. Ephes.) mehr abgeschwächt ist als bei Malalas. Dieser weiß nur von einer Judenverfolgung. Ps.-Dion. und Michael sind über den Brand der Synagoge und des benachbarten Judenfriedhofes besser und glaubwürdiger unterrichtet. Michael hat, wie schon die obige Stelle bewies, das mit Ps.-Dionysios (Joh. Ephes.) und Malalas gemeinsame Gut nur aus einer Mittelquelle, die von ihm als Johannes der Antiochener bezeichnet wird. Die vier Hauptgründe, welche beweisen, daß Michael der Syrer nicht den Joh. Malalas benutzt hat, daß also sein Johannes Antiochenus nicht mit Johannes Malalas identisch ist, gebe ich nochmals kurz wieder: 1) die Verschiedenheit der chronologischen Berechnung bei dem Todesjahre Zenos; 2) die direkte Rede bei Michael II p. 143 kann unmöglich aus der indirekten des Joh. Malalas p. 376 abgeleitet sein; 3) der

Bericht des Michael, daß Zeno seinen Sohn *à la manière d'un consul* machte, fehlt bei Malalas. 4) Ebenso fehlt die Angabe von dem Brande der Judensynagoge bei Malalas. Da Joh. von Ephesos (Ps.-Dionys.) in diesen Stellen mit Michael übereinstimmt, muß geschlossen werden, daß auch er den Joh. Antiochenus benutzt hat. Wir werden für diese Folgerung noch später den äußeren Beweis bringen. Auch die Frage, wer dieser Johannes Antiochenus war, wird später beantwortet werden. Wir müssen zunächst die Vergleichung Michaels mit Ps.-Dionysios weiter verfolgen: 809 (Euthimos von Kpel wird als Nestorianer exiliert M 154^{b}); 810 (zahlreiche Heuschrecken, Erdbeben, Sonnenfinsternis M 154); die nächsten Ereignisse, die bei Ps.-Dionysios z. T. aus Josua dem Styliten entlehnt sind, fehlen bei Michael. Daraus muß geschlossen werden, daß seine Vorlage diese Berichte nicht enthalten hat.

814 (Qavad nimmt Amid und Theodosiopolis M 156^{a}—159 stammt aus Zacharias Rhetor VII 3 ff.; mehrere Ereignisse fehlen bei M; die Namen berühmter Gelehrter bei M 157^{b}).

815 (Erdbeben in Rhodus bei M 160); 816 (Einfall der Römer in Persien bei M 159); 817 (Bau von Dara M 159/160).

818 (Aufstand gegen Anastasios wegen des Trishagions M 156^{b}, fast wörtlich. Michael hat hier nicht die Erzählung bei Zacharias VII^{a} benutzt). Die Zirkusspiele fehlen bei Michael, die Absetzung des Makedonios M 162^{a}.

821 (Simeon von Beit Aršam M 161^{b}; 165^{a}—167).

822 (Revolte des Vitalian fehlt bei M).

823 (Synoden in Sidon M 162^{b}, gekürzt).

826 (Synode von Tyrus M 163^{b}).

827 (Empörung gegen Anastasios M 168^{a}?).

828 (Kreuzerhöhung; fehlt bei M; Bischofslisten M 168^{b}).

829 (Justinian; fast wörtlich M 169; Liste der verfolgten Bischöfe M 170 ff.: die Liste wird bei M eingeleitet mit den Worten: „Johannes von Asien sagt:")

831 (Paul der Jude; M 170^{b}).

836 (Überschwemmung in Edessa; Johannes von Asien berichtet als Augenzeuge, M 169^{a}, 179^{a}; etwas gekürzt). Komet (fast wörtlich M 170^{a}).

837 Feuersbrunst in Antiocheia M 169^b. Jakob von Sarug M 175^b; Verfolgungen gegen die Klöster M 170^b ff. Geschichte des Mara und Abraham bar Kili. Erdbeben von Antiocheia M 181^a; Michael sagt: „Nach dem, was Johannes schreibt, welcher aus Antiocheia selbst war": (p. 182^a) Tod des Euphrasios M 182^a. Zerstörung von Seleukia und Dafna M 183.

Besonders hervorzuheben unter diesen Berichten ist folgende Einzelheit. Bei der Schilderung des Erdbebens in Antiocheia berichten Michael und Ps.-Dionysios, daß ein Fest zu dieser Zeit war. Das Fest wird nicht näher bezeichnet. Als Quelle für diesen Bericht wird von Michael und Johannes von Asien ausdrücklich Johannes von Antiocheia genannt. Malalas weiß, daß es das Fest ἀναλήψεως Χριστοῦ war. Im Übrigen stimmt sein Bericht völlig mit dem des Ps.-Dionysios (Johs. Ephes.) und Michael überein.

Wir haben demnach zunächst folgende Ergebnisse festzustellen: Michael der Syrer stimmt vielfach mit Ps.-Dionysios überein. Es wurde bewiesen, daß Michael den 3. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos exzerpiert hat, daß Ps.-Dionysios zahlreiche Exzerpte aus dem 2. Teile der K.-G. des Johannes von Ephesos wörtlich entlehnt hat, daß Ps.-Dionys. ferner das Chronicon Edessenum und die Chronik Josua des Styliten, die er wörtlich aufgenommen hat, außerdem noch in Exzerpten benutzt hat. Die Übereinstimmungen mit Zacharias Rhetor bei Joh. Ephes. gehen auf gemeinsame Quellen zurück. Michael der Syrer benutzt den Joh. von Ephesos, gibt aber an mehreren Stellen einen Johannes von Antiocheia als Quelle an. Dieser antiochenische Historiker ist nicht identisch mit Johannes Malalas.

(Schluß folgt).

Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche.

Eine kritische Studie über den Stand und die Probleme der gegenwärtigen Forschung.

Von

Dr. Egon Wellesz.

Privatdozent für Musikgeschichte an der Universität Wien.

Als einer der letzten Zweige auf dem Gebiete der exakten Kulturwissenschaften trat vor einem halben Jahrhundert die Musikgeschichte den Schwesterwissenschaften der Literatur- und Kunstgeschichte an die Seite. Sie hatte die universalhistorischen Pläne, denen sie von der Zeit der Enzyklopädisten bis zur Romantik nachgestrebt war, fallen lassen müssen, und den Weg mühsamer Detailarbeit auf historischer Basis eingeschlagen. Während sich die Musikforscher zu Ende des 18. Jh. in lebhafter Weise mit den Fragen der orientalischen und frühchristlichen Musik beschäftigt hatten, mußten diese Untersuchungen im 19. Jh. aufgegeben, und vorerst die der gegenwärtigen Musikpraxis näherliegenderen Epochen behandelt werden. Erst gegen Ende des 19. Jh. setzt, hauptsächlich durch die von Papst Pius X. geforderte Reorganisation des gregorianischen Gesanges gefördert, ein Studium der frühmittelalterlichen Kirchenmusik an Hand der Quellen ein, welches in einem knappen Jahrzehnt ungemein wichtige Resultate zu Tage gefördert hat. Es war hier vor allem das Gebiet der lateinischen Neumen, welches eine ausführliche Behandlung erfuhr,[1] da man durch Entzifferung dieser vom

[1] J. Pothier, *Les mélodies Grégoriennes d'après la tradition* (Tournai 1880, deutsch 1881). — *Paléographie musicale.* (Erscheint seit 1889.) Phototypische Wiedergabe der wichtigsten Hss. des gregorian. Gesanges. — Fr. A. Gevaert, *Les origines du chant liturgique de l'église latine* (Brüssel 1890, deutsch 1891). — *La mélopée antique dans le chant de l'église latine* (Gent 1895). — Peter Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien* (Freiburg 1895. *Neubearbeitet I. Teil: Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen*, 3. Aufl. 1911; *II. Teil: Neumenkunde*, 2. Aufl

8. bis zum 13. Jh. gebräuchlichen Notation erst Zugang zu dem Verständnis der ältesten musikalischen Handschriften der lateinischen Kirche gewinnen konnte.

Unwillkürlich drängte sich aber, veranlaßt durch gewisse Ähnlichkeiten der lateinischen Neumen mit den Musikzeichen, welche in den kirchenmusikalischen Handschriften des byzantinischen Reiches vorkamen, die Frage nach dem Zusammenhange dieser beiden Notationen auf, und damit die Frage nach dem musikalischen Zusammenhange der Gesänge der östlichen und westlichen Kirche. Ich möchte nun im Folgenden eine kritische Übersicht über die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiete geben, so weit sie überhaupt schon zu greifbaren Resultaten geführt haben, und meinen eigenen Standpunkt mit aller Vorsicht, die bei derart im Dunkeln liegenden Problemen geboten ist, auseinandersetzen.

* * *

Bei der in Frage kommenden Musik der östlichen Kirche handelt es sich ausschließlich um Gesangsmusik; d. h. die uns in Handschriften überlieferte Musik ist rein gesanglich gedacht. Ob, und in welchem Umfange daneben Musikinstrumente beim Gottesdienst verwendet wurden, ist umstritten. Während man in früherer Zeit mehr zu der Annahme hinneigte, die Instrumentalmusik sei aus der Kirche völlig ausgeschlossen gewesen, räumt man jetzt der Instrumentalmusik, besonders bei primitiveren Völkerschaften, eine größere Rolle ein. Die Vorschriften gegen die Instrumentalmusik[1] scheinen

1912. Ein höchst instruktives, durchaus zuverlässiges Handbuch). — P. A. Dechevrens, *Etudes de science musicale* (1898—99, 3 Bände). — *Les vraies mélodies Grégoriennes* (Paris 1902). — O. Fleischer, *Neumenstudien* (Leipzig, 1. Bd. 1895, 2. Bd. 1897). — Don André Mocquereau, *Le nombre musical Grégorien ou Rythmique Grégorienne* (Tournai, 1. Bd. 1908). — H. Riemann, *Handbuch d. Musikgeschichte* (Leipzig 1904—1913). — A. Gastoué, *Les Origines du chant Romain* (Paris 1907). — M. Marriott Bannister, *Paleografia Musicale Vaticana* (Leipzig 1914). — Johannes Wolf, *Handbuch der Notationskunde* (Leipzig 1913). — J. Thibaut, *Monuments de la notation ekphonetique et neumatique de l'Eglise Latine* (Petersburg 1912).

[1] P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien.* Bd. I. 3. Aufl. S. 14 ff.

nur gegen eine mißbräuchliche Verwendung gerichtet gewesen zu sein, da ja ihre Mitwirkung bei privater Andacht ohne weiteres gestattet war.[1] Der Umstand nun, daß die Aufzeichnung der Melodien stets mit der Aufzeichnung der literarischen Texte, in deren Verbindung sie vorgetragen wurden, verbunden war, ist für die Beurteilung der Herkunft dieser Melodien verhängnisvoll geworden. Es führte zu den gleichen Fehlschlüssen in der Frage „Orient oder Rom", gegen die auf kunsthistorischem Gebiete seit einer Reihe von Jahren J. Strzygowski und A. Baumstark ankämpfen.

In so krasser Weise, wie auf kunstgeschichtlichem Gebiete konnte sich allerdings die Problemstellung nicht verdrehen, da die Musikforschung ihre Untersuchungen in engstem Anschlusse an die liturgische Forschung anstellte. Fétis, der aus der Ähnlichkeit der Notationen bei den Byzantinern mit denen der armenischen und äthiopischen Christen richtigerweise auf eine orientalische Abstammung der Neumen schloß, die seiner Meinung nach auf dem Umwege über die nördlichen Völker Europas nach Rom gedrungen seien,[2] ließ sich durch Kiesewetter, der für die römische Herkunft der Neumen eintrat,[3] bestimmen, seinen Standpunkt aufzugeben, und nahm schließlich eine germanische Abstammung der Neumen an, die er dadurch stützte, daß er zu beweisen suchte, die ältesten Denkmäler seien als langobardische Neumen anzusprechen.[4] Kiesewetter wiederum sah in den verschiedenen germanischen Neumenformen nur Abarten der

---

[1] Ebenda, S. 16. Die heutige Praxis in der abessinischen Kirchenmusik, daß Priester und Diakonen eine Aufstellung im Kreise nehmen, in dessen Mitte zwei Paare oder auch je 3 Priester, denen ein die Pauke schlagender Diakon folgt, eine Art Tanz aufführen, wobei der Rhythmus des Gesanges durch die Paukenschläger und Händeklatschen der Priester bekräftigt wird (*Deutsche Aksum Expedition*, Bd. III, S. 95), scheint beispielsweise auf einer im älteren Orient bei religiösen Feierlichkeiten allgemein gebräuchlichen Übung zu beruhen, die sich besonders bei ekstatischen Sekten vorfand.

[2] *Resumé philosophique* in Bd. I der *Biographie universelle*. 1. Ausgabe.

[3] *Über die Musik der neueren Griechen, nebst einer Abhandlung über die Entdeckung des Herrn Fétis an der Tonschrift der heutigen Griechen* (Leipzig 1838) S. 17.

[4] *Histoire générale*. 2. Aufl. Bd. IV, S. 505ff.

lateinischen[1] und bestand auf dem römischen Ursprung dieser Notenschrift.

Gleichzeitig mit Fétis trat Th. Nisard[2] mit einem anderen Lösungsversuch hervor, der geeignet war, die herrschende Verwirrung noch zu steigern. Er sah in den Neumen eine Art von Tachygraphie, die bei den Römern in Gebrauch gewesen sei, und fand bei einer ganzen Reihe von Forschern Zustimmung, bis in die Gegenwart. Noch H. Riemann findet „daß die älteste bekannte Form der Neumen einer sprachlichen Stenographie täuschend ähnlich sieht".[3]

Unterdessen hatte schon der große Erforscher der mittelalterlichen Musik, E. De Coussemaker, den Weg gewiesen, auf dem man zu einer Entzifferung der Neumen gelangen konnte. Er erkannte in den Akzenten (Akut, Gravis, Circumflex) die Urformen gewisser Neumen. Damit war die Grundlage geschaffen, auf der die neuere Neumenforschung, vertreten vor allem durch die Benedictiner von Solesmes mit ihrem Monumentalwerk der „Paléographie musicale", weiterbauen konnten. Seit dem Jahre 1890 wurden umfangreiche und systematische paläographische und rhythmische Studien zur Klarlegung der Neumenhandschriften angestellt, wobei man sich vorderhand begnügte, das Problem der lateinischen Neumen abgesondert zu lösen, ohne sich um die Frage des Zusammenhanges mit anderen ähnlichen Notationen zu bekümmern.[4] So kam es, daß Oskar Fleischers *Neumen-*

---

[1] *Über die Tonschrift S. Gregor d. Gr. Allgemeine musikalische Zeitung* (Leipzig 1843) S. 379.

[2] *Etudes sur les anciennes notations musicales de l'Europe, Revue archéologique* 1849/50.

[3] *Musiklexikon.* 8. Aufl. S. 771.

[4] Nebst den S. 91f. genannten größeren Werken kommen vornehmlich kürzere Abhandlungen in Betracht, die seit 1890 in kirchenmusikalischen und musikwissenschaftlichen Zeitschriften erscheinen; es sind dies vor allem: *Cäcilia,* Straßburg. — *Gregoriusblatt,* Düsseldorf. — *Gregorianische Rundschau,* Graz. — *Kirchenmusikalisches Jahrbuch,* Regensburg. — *Musica Sacra,* Regensburg. — *Musica Sacro-Hispana,* Bilbao. — *Rassegna Gregoriana,* Rom. — *Revue bénédictine de Maredsous.* — *Revue du chant grégorien.* — *Revue d'Histoire et de Critique musicales,* Paris. — *Revue Grégorienne,* Tournai. — *Sammelbände der Internation. Musik-Gesellschaft,* Leipzig. — *Siona,* Gütersloh. — *Tribune de St. Gervais,* Paris.

studien (I. Teil 1895, II. Teil 1897, III. Teil 1904), in denen wieder das Gesamtgebiet der Neumen aufgegriffen und in klarer Weise auf den orientalischen Ursprung hingewiesen wurde, nicht die Beachtung bei ihrem Erscheinen fanden, die ihnen gebührt hätte. Man empfand nicht die fundamentale Bedeutung der Tatsache, daß hier der Versuch gemacht wurde, die ganze Neumenforschung und damit auch die Geschichte der frühchristlichen Musik auf eine gesicherte Grundlage zu stellen, die ihrerseits erst ermöglichen konnte, die verschiedenen westlichen Formen der mozarabischen, italischen, französischen, irisch-angelsächsischen und deutschen Neumen mit all ihren Varianten in richtige Beziehungen zu einander zu setzen.

Fleischer wies auf die Übereinstimmung des musikalischen Zeichenmaterials bei den Indern, Armeniern, Syriern, Griechen und Römern hin, ohne die letzten Konsequenzen aus diesen Tatsachen zu ziehen; d. h. er zeigte, daß deutliche Analogien des Gebrauches von cheironomischen Zeichen sich bei den Indern, Hebräern, Armeniern, Syrern, Griechen und Römern fänden, ohne den Versuch zu machen, in diese ·Reihe einen Entwicklungsstandpunkt zu bringen. Er hat jedenfalls mit aller Klarheit zuerst ausgesprochen, „daß die Urheimat der Cheironomie und ihrer Zeichen, der Neumen, der Orient ist“[1] und daß diese sich durch das Christentum in Europa verbreitet haben. Vorübergehend streift Fleischer eine Tatsache, die geeignet ist, ein ganz neues Licht in die Frage nach dem Ursprung der Cheironomie zu bringen: daß nämlich sich bei den Chinesen und Japanern auch derartige cheironomische Zeichen finden.[2] Da nun die regulären Tonbezeichnungen der Chinesen und Japaner den Schriftzeichen entnommen sind, muß es sich um einen fremden Einfluß handeln. Die Tatsache, daß die cheironomischen Zeichen sich in West-, Ost- und Südasien finden, läßt den Schluß zu,[3] daß sie in

[1] Fleischer, *Neumenstudien* I, S. 33.

[2] Fleischer, *Neumenstudien* I, S. 55.

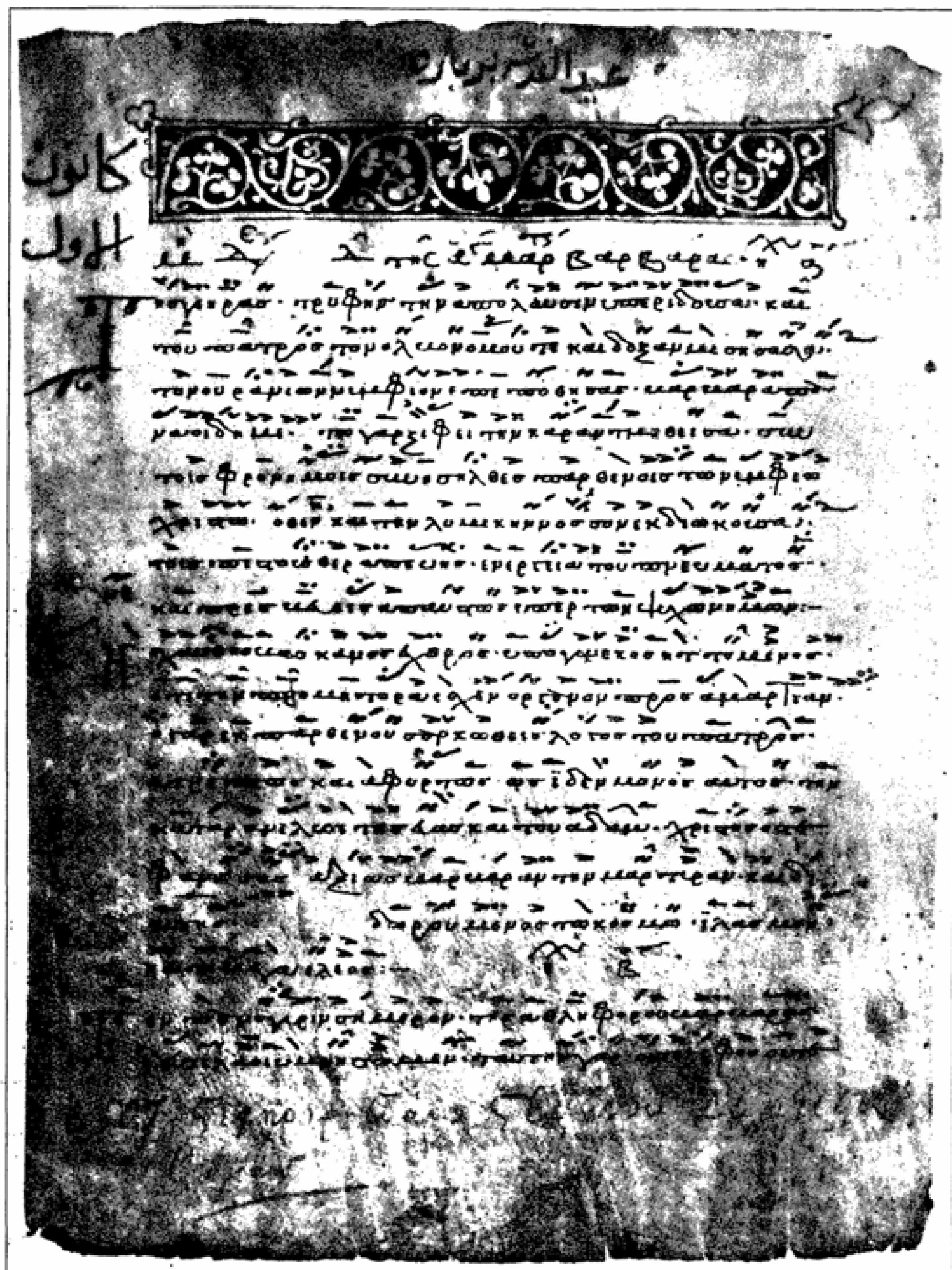
[3] Vgl. meinen Artikel *Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesanges, Österreichische Monatsschrift für den Orient*. 1915. S. 302.

vorchristlicher Zeit in Iran, dessen kulturell führende Rolle sich immer deutlicher enthüllt,[1] entstanden sein mögen und von hier den Weg nach Indien nahmen, andererseits sich nach Armenien, Mesopotamien und weiter westwärts ausbreiteten und mit dem Christentume nach dem Westen drangen; dann aber wieder aus Indien mit dem Buddhismus über Turkestan den Weg nach China genommen haben. Es wird diese Frage um so schwieriger zu beantworten sein, als die cheironomischen Zeichen durchaus nicht an eine schriftliche Fixierung gebunden sein müssen, so daß sie vielfach bei Völkern vorgekommen sein mögen, ohne sichtbare Spuren zu hinterlassen. Vor allem wissen wir nicht, ob die Zeichen in China vor oder nach Christi Geburt Eingang gefunden haben; ist letzteres der Fall, dann wäre, da der Nestorianismus eine Hauptquelle kirchenmusikalischer Entwicklung war, die Annahme zu prüfen, ob die cheironomische Tradition mit dieser Bewegung nach dem Osten gedrungen sei. Wie man sieht, eröffnet sich da eine Fülle von Problemen, die weit über das engbegrenzte Gebiet musikalischer Notation hinausgreifen, und die nie von Seite der musikhistorischen Forschung allein zu lösen sein werden. Es wäre sehr erwünscht, wenn die orientalistische Forschung bei Durchsicht und Bearbeitung poetischer Handschriften, besonders solcher, die religiösen Zwecken dienten, dem Vorkommen von Lektionszeichen ein besonderes Augenmerk zuwenden würde; erst dann könnte die Musikwissenschaft den allzu schwankenden Boden der Hypothese verlassen und sich den Fragen der musikalischen Paläographie erfolgreich zuwenden.

Jedenfalls war mit Fleischers Forschungen die Theorie von der römischen Herkunft der Neumen endgiltig — bis auf einen verunglückten Versuch Houdards[2] — erledigt. Der richtige Ausgangspunkt für die Behandlung der ganzen Frage war aber damit noch nicht erreicht worden. Man

[1] A. v. Lecoq, *Chotscho.* 1913. Strzygowski, *Zentralasien als Forschungsgebiet. Österr. Monatsschrift f. d. Orient.* 1914. S. 68ff.

[2] Houdard, *La Notation neumatique. Congrès international d'histoire de la musique. Documents mémoires et voeux publiés par* M. J. Combarieu, 1901.



Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 362 a. 999, Sticherarium mit frühbyzantinischer Notation.
(Aus Cereteli-Sobolewski, *Exempla codicum Graecorum.* Bd. II Taf. VII.)

verfiel nun in einen anderen Fehler, der noch nicht überwunden ist, und schwerer aus der Welt zu schaffen sein wird; es ist die von einer Reihe von Forschern auf dem Gebiete der byzantinischen Notation ausgesprochene Theorie, der Ursprung der gesamten Neumen nach ihrer Entwicklung über die lektionsartigen Formen — die sogenannten ekphonetischen Zeichen — sei in Konstantinopel zu suchen.

Diese Theorie vertritt vor allem J. Thibaut, der die ausgedehntesten Studien über die byzantinischen Neumen angestellt hat und auch zum Vergleiche die syrischen und armenischen herangezogen hat. Aus der Überschätzung Konstantinopels als schöpferisches Kunstzentrum gelangt er in seinem Buche *Origine Byzantine de la Notation Neumatique de L'Église Latine* (1907) zu der Annahme, daß der Ursprung der Neumen in Byzanz zu suchen sei.[1] Es zeigte sich aber, daß die Form der Notation, welche Thibaut als „Konstantinopolitanisch" bezeichnete, nur zum geringsten Teil in Handschriften vorkommt, die tatsächlich in Konstantinopel geschrieben wurden, und auch das wäre ja kein zureichender Grund, von einer eigenen konstantinopolitanischen Richtung zu sprechen. In seiner letzten Publikation, den *Monuments de la Notation Ekphonétique et Hagiopolite de l'Église Grecque* (1913) gibt er auch diese Bezeichnung auf, führt aber eine neue ein, die zumindest ebenso verfehlt ist, wie die frühere; er bezeichnet die ungefähr aus der Zeit des Johannes von Damaskus stammende Form der Schriftzeichen als hagiopolitanisch, indem er sich auf eine Tradition der byzantinischen Musiker stützt, die mit εἰς τὴν ἁγιοπολίτην den kirchlichen Gesang bezeichneten, während sie den profanen εἰς τὸ ᾆσμα[2] nannten, ferner weil ein theoretischer Traktat, der über diese Epoche einigen Aufschluß gibt, die Bezeichnung

[1] *Origine byzantine*, S. 16: „*La notation neumatique de l'Église latine, comme celle de toutes les confessions chrétiennes primitives, tire indirectement son origine de la sémeiographie ekphonétique des Byzantins; elle n'est en soi qu'une simple modification de la notation Constantinopolitaine, et selon toute vraisemblance, on doit assigner le milieu du VIII*e *siècle comme époque probable de son introduction en Occident*".

[2] Thibaut, *Monumenta*. S. 56.

<Βιβλίον Ἁγιοπολίτης συγκεκροτημένον ἐκ τινῶν μουσικῶν μεθόδων> als Titel führt, was auch im Traktat selbst begründet wird: Ἁγιοπολίτης λέγεται τὸ βιβλίον ἐπί[σης περι]έχει ἁγίων τινῶν καὶ ἀσκετῶν βίῳ διαλαμψάντων. [Πατέρων] ἐν [τ]ῇ ἁ[γίᾳ] πόλει τῶν Ἱεροσολύ[μων] συγ[γράμματα] παρά τε τ[οῦ] ἁγ[ίου] [Κοσ]μᾶ καὶ τοῦ κυρο[ῦ] Ἰω[άννου] τοῦ Δαμα[σ]κενοῦ τῶν ποιητῶν.[1]

Diese neue Bezeichnung ist wiederum zu enge. Ist man einmal zu der Erkenntnis durchgedrungen, daß die Neumen eine orientalische Schrift sind, dann wird man nicht mehr die Entstehung einer Schriftform an irgend eine Stadt knüpfen können; das ist noch immer ein Unterschätzen des allgemeinen kulturellen Niveaus im Orient und ein Verkennen des kulturellen Unterschiedes zwischen dem Mönchstum im Morgenlande und im Abendlande.

Im Abendlande haben die Klöster die Aufgabe gehabt, in Gegenden mit unentwickelter Bildung Kultur zu bringen; hier konnte sich, abgeschlossen von der Berührung mit fremder Kultur, wie sie in den großen Zentren stets erfolgte, ein eigenartiger Duktus in der Schrift entwickeln, so daß wir ein Recht haben, von St. Gallener, Metzer oder Trierer Neumen zu sprechen, weil sich da tatsächlich lokal differenzierte Formen aus dem gleichen Hauptstrome syrisch-armenischer Klostertradition, die von Marseille, die Rhône aufwärts nach der Schweiz und dem Rheine drang, entwickelt haben. Anders liegt der Fall im Orient. Es wird da wohl auch einen Unterschied zwischen dem Neumenduktus in Jerusalem, Antiochia, Damaskus und Konstantinopel gegeben haben. Es wäre aber natürlich verfehlt, einer von diesen Städten die Priorität zuzusprechen, und anzunehmen, daß eine von ihnen die Formen ausgebildet und den anderen überliefert hätte, sondern wir müssen — genau so wie dies

[1] Thibaut, *Monuments.* S. 57. Text nach *Cod. Paris. Nr. 360;* die Ergänzungen von Thibaut nach *Cod. Petropolitanus. Nr. CLX.* Im *Cod. 811* des Metochion des Hl. Grabes zu Kpel fol. 5, 3 r. steht noch folgende Definition: „Ἁγιοπολίτης δὲ ἐτυμολογεῖται διὰ τὸ τῶν ἁγίων μαρτύρων, ὁσίων τε καὶ τῶν λοιπῶν περιέχειν πολιτείαν· ἢ διὰ τὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει ὑπὸ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ποιητῶν, τοῦ τε ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, καὶ ἑτέρων πολλῶν ἁγίων ἐκτεθεῖναι."

Strzygowski für die Kunstgeschichte gezeigt hat, annehmen, daß eine Notenschrift, deren Spuren über Kleinasien, Syrien und Armenien nach Mesopotamien und Persien zurückweisen, in einer oder mehreren Wellen bereits in vorchristlicher Zeit nach den Mittelmeerländern vorzudringen suchte, aber erst in nachchristlicher Zeit sich in diesen Gegenden tatsächlich durchzusetzen vermochte.

Die Notenschrift bestand in ihren ersten Stadien aus nichts weiter als einer Reihe von Zeichen, welche den Zweck hatten, bei der feierlichen Lesung von Gebeten und von Hymnen dem Vortragenden anzudeuten, wo er mit der Stimme steigen oder fallen solle, wo er einen Abschnitt machen solle usw. Immer mehr aber nahmen sie den Charakter einer ausgesprochenen musikalischen Schrift an; sie suchte auch einem melodisch reicheren Vortrage gerecht zu werden, und nahm Zeichen auf, welche sie den Handbewegungen entlehnte, mit denen der Vorsänger dem Chore die Bewegungen der Melodie in der Luft vorzeichnete. Aber immer noch blieb sie eine Schrift, die sich damit begnügte, das Auf und Ab der Melodie vorzuzeichnen, ohne die genauen Töne der Melodie anzugeben. Sie deutet die Beziehungen der Intervalle zu einander an, ohne sie selbst zu fixieren. Dies ist der Charakter der orientalischen, der frühen byzantinischen und der gesamten abendländischen Neumen vor Einführung einzelner Notenlinien. Eine Ausnahme davon machen aber die byzantinischen Notationen seit dem 12.—13. Jh., welche Zeichen verwenden, denen eine bestimmte Tonbewegung entspricht. So konnte auch Fleischer im dritten Teil der *Neumenstudien*[1] auf Grund einer theoretischen Abhandlung über die spätbyzantinischen Neumen, der Papadike von Messina (geschrieben im 15. Jh.) eine im Wesentlichen gelungene Lösung der späteren Notation geben.

Diese Papadike ist das bisher älteste aufgefundene Exemplar einer Reihe von Lehrbüchern, die alle auf die selbe Quelle zurück zu gehen scheinen, und stammt mit einer

[1] *Die spätgriechische Tonschrift*, Berlin 1904.

großen Zahl griechischer Neumenhandschriften aus dem Basilianerkloster San Salvadore bei Messina.[1]

Die Entzifferung dieser Neumenschrift ist dadurch leicht, daß die einzelnen Neumen mit Benennung und Zeichen angeführt werden und dann ausgeführt wird, was für Tonstufen (φωνάς) sie enthalten: Ἔχουσι δὲ καὶ φωνὰς οὕτως· τὸ ὀλίγον ά, ἡ ὀξεῖα ά, πετασθὴ ά, κούφισμα ά, τὸ πελασθὸν ά, τὰ δύο κεντήματα ά, τὸ κέντημα β', καὶ ἡ ὑψηλὴ δ'. αἱ κατιοῦσαι φωναί· ἀπόστροφος ά, οἱ δύο σύνδεσμοι ά, ἡ ἀποῤῥοὴ β', τὸ ἐλαφρὸν β καὶ ἡ χαμιλὴ δ'.

Auffallend ist hierbei, daß eine Reihe von Zeichen (z. B. ὀλίγον, ὀξεῖα, πετασθή, κούφισμα, πελασθὸν und δύο κεντήματα) für den Sekundschritt stehen; dies läßt sich nur daraus erklären, daß jedes dieser Zeichen, abgesehen von der Tonbewegung, einen Nebensinn in rhythmischer oder einer anderen Beziehung hatte, der bisher noch nicht einwandfrei festgestellt werden konnte. Hinderlich für eine Lösung ist auch der Umstand, daß bisher über die Tonlage der acht Ἦχοι, der sogenannten Kirchentöne, keine Übereinstimmung erzielt werden konnte. Die ungemein geistreichen Auseinandersetzungen von Riemann[2] leiden unter dem prinzipiellen Fehler, daß er die den Gesängen beigegebenen Zeichen, welche über die Tonbedeutung orientieren sollen, die Martyrien, paläographisch falsch auslegte. Diese Zeichen, allen, die sich mit Kirchendichtung beschäftigen, auch in unneumierten Texten, wohlbekannt, sind die Zahlzeichen ά, β', γ', δ' in Verbindung mit $\overset{\chi}{\eta}$ = ἦχος oder $\overset{\chi}{\eta}\ \overset{\lambda}{\pi}$ = ἦχος πλάγιος. Obwohl ihr Schriftcharakter im Sinne der späteren byzantinischen Schrift ein ganz regelmäßiger ist, hat sie doch Riemann, der in ihnen die altgriechischen Tonartennamen suchte, falsch gelesen, u. z. α' für φ (φρύγιος), β' für λ (λύδιος), γ' für μ (μιξολύδιος) und δ für δώριος. Dadurch kamen Übertragungen in einem falschen ἦχος vor. Neuerdings[3] scheint Riemann diesen Standpunkt aufgegeben zu haben und setzt

[1] Fleischer, *Neumenstudien* III. S. 18.
[2] Riemann, *Die byzantinische Notenschrift* (1909). S. 1 ff.
[3] *Studien zur byzantinischen Musik* (1915).

sich in eingehender Weise mit Tillyard auseinander, der mit großem Scharfsinn der Frage der Entzifferung der byzantinischen Neumen nachgeht.[1]

Dies ist ungefähr der heutige Stand der Neumenfrage. Es zeigt sich, daß trotz großen Arbeitsaufwandes und Scharfsinnes befriedigende Resultate nocht nicht erzielt worden sind; doch darf mit Bestimmtheit die Möglichkeit einer richtigen Entzifferung ins Auge gefaßt werden, wenn diese Studien planmäßiger und mit Hilfe eines umfangreichen photographischen Materials betrieben werden. Da dieses gegenwärtig noch recht begrenzt ist, will ich die wichtigsten Werke und Stellen angeben, in denen byzantinische Neumenhandschriften faksimiliert sind. Denn die Originale sind in unseren heimischen Bibliotheken nur spärlich vertreten, da diese Hymnen der Orthodoxie weder bei Philologen noch bei Theologen Interesse erregten. Dagegen kann man sich aus der Erschließung und Verarbeitung der Bibliotheken der Balkanländer, Griechenlands und des Orients ganz bedeutendes Material erwarten. Welche Schätze an Neumenhandschriften die russischen Bibliotheken bergen, kann man schon jetzt nach den bisher vorliegenden Publikationen erraten.

Die ersten, die auf die byzantinischen Neumen aufmerksam gemacht haben, waren die Erforscher der griechischen Paläographie, Montfaucon, der in der *Palaeografia Graeca.* Paris 1708, V. Buch, S. 357 ein Beispiel aus dem 11.(?) Jh. veröffentlicht, ferner Wattenbach, der in den *Schrifttafeln zur Geschichte der griechischen Schrift.* 1876 auf Tafel 8 eine Seite aus dem Fragment des Berliner Evangeliar Cod. gr. in fol. 29 mit Lektionszeichen in roter Schrift bringt, und Gardthausen, der sie in der *Griechischen Paläographie,* 1879 S. 290f. kurz erwähnt, in der zweiten Auflage aber (*Griechische Paläographie, II. Band. Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter.* 1913) S. 417—20 eine Probe davon und Literaturnachweise gibt.

[1] *A musical study of the Hymns of Casia. Byz. Zeitschr.* XX. S. 420—485. — *Greek Church Music. The Musical Antiquary. II* S. 80—98, 154—170. — *Studies in Byzantine Music.* ibid. IV. S. 202—222.

Daneben hatte schon der um die mittelalterliche Musiktheorie hochverdiente Fürstabt Gerbert in seinem Werke *De cantu et musica sacra*, 1774 in Band I auf Tafel 5, und Band II Tafel 1—9 Schriftproben veröffentlicht. Diese Schriftproben sind aber alle nur zu dem Zwecke gegeben, um zu zeigen, wie die Schrift der byzantinischen Noten überhaupt ausgesehen; erst seit 1900 erfolgen Faksimilierungen zu dem Zwecke, um an Hand der Reproduktionen die einzelnen Phasen der Notenschrift und ihre Zeichen kennen zu lernen. Die Werke, in denen derartige Reproduktionen vorkommen, scheiden sich in drei Gruppen: I. In allgemein paläographische Publikationen, die unter anderem auch Beispiele der Neumen bringen; II. In allgemein notationsgeschichtliche Werke und Abhandlungen, die bei der Behandlung der Notenschrift auch die byzantinischen Neumen berühren; III. In Werke und Abhandlungen, die nur den byzantinischen Neumen gewidmet sind.

Zur Erläuterung des Folgenden sei noch angeführt, daß die byzantinische Notenschrift sich deutlich in mehrere Phasen scheidet, die nicht nur graphisch von einander abweichen, wie etwa die einzelnen Phasen der griechischen Schrift von der Pergament-Unciale zur späten Minuskel, sondern auch in der Zahl, Art und Bedeutung der Tonzeichen verschieden sind. Demzufolge sind eine Reihe von Einteilungen gemacht worden. Vor allem sind die Lektionszeichen, die ekphonetischen Zeichen, von der eigentlichen Notenschrift getrennt worden.

Die ekphonetische Schrift drückt die Richtung der Rezitation graphisch aus, zeigt an, wo die Stimme sich senken und heben soll; die Notenschrift gibt aber auch die Tonschritte an und regelt die Rhythmik, sowie die Atemgebung. Mit Recht hebt Riemann gegenüber allem die einzelnen Notenschriften Verbindenden hervor, daß die byzantinische Notenschrift prinzipiell sich von der lateinischen Neumenschrift dadurch unterscheidet, daß sie eine Intervallschrift ist; freilich nicht, wie Riemann meint, „von Hause aus in ihrem Kerne durchaus eine Intervallschrift“.[1] Gerade in ihren Ur-

[1] Riemann, *Die byzantinische Notenschrift.* S. 33. 34.

sprüngen ist sie eine Neumenschrift mit unbestimmten Tonhöhenangaben, hat aber, wie der veränderte Duktus der Tonzeichen schließen läßt, unter einer bisher noch nicht feststellbaren islamischen Einwirkung neue Zeichen aufgenommen, welche die Tonhöhen genau angeben. Es wäre selbstverständlich von größter Wichtigkeit herauszufinden, aus welchen Quellen diese grundsätzliche Veränderung geflossen ist. Daß es keine auf antiker abendländischer Einwirkung beruhende gewesen sein kann, erscheint mir, abgesehen vom graphischen Moment, daraus erkennbar, daß diese Veränderung auf die griechischen Formen beschränkt geblieben ist, und nicht ins Abendland Eingang gefunden hat. Thibaut trifft in dem *Origine Byzantine* (1907) folgende Einteilung:

1) *Signes de Prosodie*		Beispiel:
2) *Signes Ekphonétiques*		Tafel I. II. III.
3) *Notation Constantinopolitaine*	(11. Jh.)	Tafel VII.
4) *Notation Hagiopolite*	(13. Jh.)	Tafel XI. XII.
5) *Notation de Koukouzélès*	(13—19. Jh.)	Tafel XIII.
6) *Notation Grecque Moderne*	(19. Jh.)	Tafel XIV.

Sie hat noch viel Äußerliches und Unkonsequentes an sich, das in der gleichzeitig erschienenen Arbeit von Gastoué, *Catalogue des Manuscrits de Musique Byzantine* (1907), z. T. vermieden ist. Seine Einteilung ist:

1) *Notation Ekphonétique archaique*	(8.—13. Jh.)	Tafel I.
2) *Notation Ekphonétique classique*		Tafel II.
3) *Notation Paléobyzantine*	(10. Jh.)	Tafel III.
4) *Notation Byzantine mixte (Cptaine)*	(11. Jh.)	Tafel IV.
5) *Notation Hagiopolite*	(13. Jh.)	Tafel V.
6) *Notation de Koukouzélès*	(13.—19. Jh.)	Tafel VI.
7) *Notation moderne de Chrysanthe*	(19. Jh.)	Tafel VII.

Riemann geht in seiner Einteilung in den „Studien zur byzantinischen Notenschrift“ (1909) rein von dem Schriftcharakter aus, und gewinnt dadurch eine von unsicheren Autor- oder Lokalbestimmungen unabhängige Periodisierung; doch gibt diese mehr den Rahmen einer Einteilung als eine Einteilung selbst, was vielleicht im gegenwärtigen Zeitpunkt das Beste ist. Man wird erst auf Grund eines ungleich zahlreicheren Materials, als es gegenwärtig zur Verfügung steht, eine endgiltige Einteilung treffen können.

Riemann teilt folgendermaßen ein:

1) Älteste Notation circa 11.—12. Jh.	(Tafel I—III)
2) Die feine Strichpunktnotation des 12.—13. Jh.	(Tafel IV—VII)
3) Die runde Notierung des 13.—14. Jh. ohne die großen Hypostasen	(Tafel VIII)
4) Die Notierung der Zeit seit 1300 mit den großen Hypostasen	(Verweis auf die Reproduktionen in Fleischers Neumenstudien III).

Auf Thibaut und Gastoué geht eine Periodisierung zurück, die H. J. W. Tillyard in *The Musical Antiquary Vol. II* (1910—1911) *Greek Church Music* S. 154 bringt.

1) Ekphonetische Notation (5.—13. Jh.).
2) Palaeobyzantinisch (um 1000). Entspricht Gastoués „Notation Paléobyzantine", ist aber, gestützt auf Riemann, richtiger datiert.
3) Lineare oder Constantinopolitanische Notation (11.—13. Jh.). Entspricht Thibauts „Notation Cptaine", Gastoués „Notation Byzantine mixte", Riemanns „Strichpunktnotation".
4) Runde oder Hagiopolitanische Notation (13.—15. Jh.). „Hagiopolitanisch" entspricht der gleichen Bezeichnung Thibauts und Gastoués, „rund" Riemanns Bezeichnungen, dem sich Tillyard auch in der Datierung annähert.
5) Kukuzelische Notation (15.—19. Jh.). In der Hinaufrückung der Kukuzelischen Notation ins 15. Jh. unterscheidet sich Tillyard von Thibaut, Gastoué und Riemann, die annehmen, daß die große Umwandlung der Notenschrift um 1300 erfolgt sei.

Ich konnte mich keiner der angeführten Periodisierungen völlig anschließen, obwohl die von Riemann gegebene der tatsächlichen Entwicklung wohl am nächsten steht; es ist aber vorderhand, wie bereits gesagt, überhaupt noch nicht die Möglichkeit einer sicheren Einteilung vorhanden. So begnügte ich mich damit, einen allgemeinen Rahmen zu geben. Vor allem nehmen die ekphonetischen Zeichen und Noten eine eigene Gruppe ein; dann bezeichne ich als frühbyzantinisch die Neumen von ca. 1000 bis ins 13. Jh., als mittelbyzantinisch die runde Notation (hagiop.) des 13.—14. Jh., als spätbyzantinisch die Notation mit Hypostasen vom 14. Jh. bis ins 19. Jh.

I. Gruppe:[1]

1) G. Cereteli und S. Sobolewski. *Exempla codicum Graecorum litteris minusculis scriptorum annorumque notis instructorum. Bd. I. Codices Mosquenses.* (Moskau 1911.)

Tafel XVII. Evangeliarium *Cod. bibl. Synod. Mosqu. 15.* Evangelienhs. (a. 1055) mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel XXII. Lectionarium veteris Testamenti. *Cod. Bibl. Synod. Mosqu.* 8 Hs. (a. 1116) mit ekphonetischen Zeichen.

Bd. II. *Codices Petropolitani.* (Moskau 1913.)

Tafel IV. Evangeliarium. *Cod. bibl. Acad. Cleric. Petrop.* з. I/5 (a. 985) Hs. mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel VII. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 362* (a. 999). Sticherarienhs. mit frühbyzantinischer Notation.[2]

Tafel IX. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 287* (a. 1019). Evangelienhs. mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel X. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 71* (a. 1020). Evangelienhs. mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel XI. *Cod. bibl. Acad. Cleric. Petropol.* з *I/2* (a. 1033). Evangelienhs. mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel XII. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 289* (a. 1039). Evangelienhs. mit ekphonetischen Zeichen.

Tafel XXII. *Cod. Societ. Archaeol. Caes. I* (a. 1106). Sticherarium mit frühbyzantinischer Notenschrift.

Tafel XXa. Eine zweite Seite aus derselben Hs.

Tafel XXXIX. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 364* (a. 1292). Sticherarium mit byzantinischer Notenschrift mittlerer Epoche (nach Thibaut hagiopolitanisch).

Tafel XL. *Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 368* (a. 1299). Synaxarium mit byzantinischer Notenschrift mittlerer Epoche.

Tafel XLV. *Cod. bibl. Caes. Publ. 366* (a. 1321). Sticherarium mit byzantinischer mittlerer Epoche.[3]

2) Steffens. *Proben aus griechischen Handschriften und Urkunden.* (Trier 1912.)

Tafel 9. *Vatican. graec. 354* (a. 949). Evangelienhs. in junger Pergament-Unciale mit ekphonetischer Notation.

3) Cavalieri-Lietzmann. *Specimina codicum Graecorum.* (Bonn 1912.)

Tafel 13. Ein anderes Blatt aus *Cod. Vatican. graec. 354.*

---

[1] Es sind hier nur die wichtigsten und leicht zugänglichsten Publikationen angeführt. So ist aus letzterem Grunde z. B. auch die *Palaeographical Society* nicht näher behandelt, die in Serie I auf Tafel 27 u. 28, in Ser. II Tafel 7, und in der Fortsetzung *New Palaeogr. Soc.* auf Tafel 105 Beispiele ekphonetischer Notationen enthält. Ebenso fehlt der *Catalogus Codicum Manuscriptorum Graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur* von Uspenskij-Beneševič St. Petersburg 1911 (russ.), der sechs Reproduktionen mit Notenzeichen aus verschiedenen Epochen enthält, u. a. m.

[2] Siehe Tafel I.

[3] Siehe Tafel II.

4. Beneševič. *Monumenta Sinaitica Archaeologica et Palaeographica. Fasc. II.* (Petersburg 1912).

Tafel 43. *Cod. Sinait. (Petropol. 362)* (a. 999). Sticherarienhs. mit frühbyzantinischer Notenschrift.

Tafel 46. *Cod. Sinait. (Petropol. 289)* (a. 1039). Evangelienhs. mit ekphonetischer Notation.

Tafel 58. *Cod. Sinait. (Petropol. 360)* (a. 1177). Oktoechoshs. mit frühbyzantinischer Notenschrift.

Tafel 64. *Cod. Sinait. 1221 (Petropol. 366)* (a. 1321). Menäenhs. mit der runden Notierung des 13.—14. Jh.

Tafel 65. *Cod. Sinait. 1231 (Petropol. 439)* (a. 1236). Sticherarienhs. mit Übergang zur runden Notierung.

Tafel 72. *Cod. Sinait. 1256 (Petropol. 371)* (a. 1309). Sticherarienhs. mit der runden Notierung des 13.—14. Jh.

Tafel 74. *Cod. Sinait. 1586 (Petropol. 441)* (a. 1333). Sticherarienhs. mit runder Notation (spätbyzantinisch).

Tafel 81. *Cod. Sinaitic. 1229 (Petropol. 440)* (a. 1374). Menäenhs. mit runder Notation (spätbyzantinisch).

II. Gruppe:

P. Wagner. *Neumenkunde.* (Leipzig 1912.)

S. 27. *Cod. 98* d. griech. Patriarchats zu Jerusalem (12. Jh.). Genesishs. mit ekphonetischer Notation.

S. 45. *Cod. 83* d. griech. Patriarchats in Jerusalem (10. Jh.). Troparienhs. mit frühbyzantinischen Neumen.

J. Wolf. *Handbuch der Notationskunde.* (Leipzig 1913.)

S. 78. *Cod. graec. oct. 10* d. Kgl. Bibliothek in Berlin. Hs. mit runder Notation (spätbyzantinisch).

S. 81. *Cod. graec. fol. 49* (c. 12. Jh.). Troparienhs. mit byzantinischer Notation der mittleren Epoche.

III. Gruppe:

J. Thibaut. *Etude de Musique Byzantine. Izvestija russk. archeol. instituta Kple.* Bd. 4. (Sophia 1898.)

Tafel 1. Codex der Nationalbibliothek von Sophia (XIV. Jh.) mit byzantinischer mittlerer Epoche.

Tafel 2. Triodionhs. in Ochrida mit frühbyzantinischen Neumen.

Tafel 4—6. Beispiele der byzantinischen Notation mittlerer Epoche. (Undeutliche Reproduktionen.)

— *Etude de Musique Byzantine II. Izvestija russk. archeol. instituta. Kple* Bd. VI. (Sophia 1900.)

Tafel 1—4. Reproduktion einer cheironomischen Übung, welche dem Kukuzelos zugeschrieben wird, in der runden Notation (c. 14.—15. Jh.). (Undeutliche Reproduktion.)

— *Traités de musique byzantine. Revue de l'Orient chrétien.* Bd. VI. (Paris 1901.)

Ein Blatt mit drei Seiten aus Ms. 811 des Metochions des Hl. Grabes in Konstantinopel (XVII. Jh.). Anfang einer Papadike in runder Notation (spätbyzantinisch). (Undeutliche Reproduktion.)

Rebours. *Quelques Mss. de musique byzantine. Revue de l'Orient Chrétien. Bd. IX.* (Paris 1904.)

Ein Blatt aus Ms. 832 der Bibliothek des Hl. Grabes in Jerusalem (XVI. Jh.). Anfang einer Papadike in runder Notation (spätbyzantinisch). (Undeutliche Reproduktion.)

Gaisser. *Les Heirmoi de Pâques. Oriens Christianus Bd. III.* (Rom 1905.)

Blatt 1. *Cod. Palatin graec. 243* der Vaticana. Rom (13.—14. Jh.). Heirmologionhs. mit runder Notation.

Blatt 2. *Cod. Barbarin. graec. III. 20.* Athoshs. (c. 14. Jh.). Heirmologion mit runder Notation.

Thibaut. *Origine Byzantine de la Notation Neumatique de l'Église Latine.* (Paris 1907.)

Mit 28 Neumen- und Choralnotentafeln, darunter 14 Tafeln, welche die Entwicklung von der griechischen ekphonetischen zur runden (spätbyzantinischen und modern griechischen) Notenschrift zeigen, mit der parallelen Entwicklung der syrischen, armenischen, georgischen und russischen Neumen. Klare Lichtdruckreproduktionen.

Gastoué. *Catalogue de Manuscripts de Musique Byzantine.* (Paris 1907.)

Mit 7 Tafeln, welche Beispiele von der ältesten ekphonetischen Notation bis zur modernen griechischen enthalten.

Riemann. *Die Byzantinische Notenschrift im 10. bis 15. Jh.* (Leipzig 1909.)

Blatt 1—3. *Cod. Laurae B. 32 S. Athanas.* (c. 1000). Kanoneshs. frühbyzantinischer Notenschrift.

Blatt 4—5. *Cod. graec. Paris. Bibl. Nat. fonds. Coislin. 220* (c. 1200). Kanoneshs. mit byzantinischer Notation mittlerer Epoche.

Blatt 6 und 7. *Cod. Cryptoferratensis E. γ. III.* (12. Jh.). Heirmologienhs. mit italograecischer Notation mittelbyzantinischen Charakters.

Blatt 8. *Cod. Cryptoferratensis E. γ. III* (c. 1281). Heirmologionhs. mit italograecischer Notation aus Kalabrien, runde Notierung.

Thibaut. *Monuments de la Notation Ekphonétique et Hagiopolite de l'Église Grecque.* (Petersburg 1913.)

Paläographisches Werk, welches in schöner Reproduktion 80 Beispiele der gesamten byzantinischen Notation im Text enthält und 28 Tafeln Anhang. Das Material ist den in der Kais. Bibliothek in Petersburg aufbewahrten Hss. aus den Klöstern von Jerusalem, dem Sinai und Athos entnommen und paläographisch erläutert. Bisher die umfangreichste Publikation auf diesem Gebiete.

Der Entzifferung der byzantinischen Neumen stellen sich nun, wenn auch ihre Lösung auf den ersten Blick durch die Bestimmtheit der Tonschritte leichter erscheint als die der lateinischen Neumen, ganz außerordentliche Schwierigkeiten entgegen. Man hat auch hier den gleichen Weg eingeschlagen wie bei den lateinischen Neumen, daß man auch hier von

naheliegenderen Epochen sukzessive in die Vergangenheit zurückging. Bei den Melodien der lateinischen Kirche ging man von fixierten Gesängen aus und gebrauchte die Neumen in dem Sinne, daß man nachprüfte, ob die Tonbewegung im Allgemeinen, — die Zusammengehörigkeit einzelner Töne zu einer Gruppe — im Laufe der Zeit Änderungen erfahren habe, oder nicht. Die Melodien der griechischen Kirche weisen aber keine so sorgsame Tradition und Sammlung auf, wie die der lateinischen. So steht man gleich von Anfang an auf unsicherem Boden. Dazu kommt der Hang zur Spaltung und Nationalisierung bei den östlichen Kirchen hinzu, wodurch auch die Musik sich differenziert hat. Vor allem aber hat sich der orientalische Einfluß in der byzantinischen Musik nicht nur auf die Notation, sondern vor allem auf die Gesänge erstreckt, so daß wir mit den verschiedenartigsten fremden Strömungen zu rechnen haben werden, die den Gang einer einheitlichen Entwicklung auf das nachhaltigste verändert haben. Um dies näher zu illustrieren, seien einige Takte aus zwei Hss. eines Kanon des Andreas von Kreta angeführt, die zeigen, wie selbst bei wenig mehr als 150 Jahre auseinanderliegenden Hss. die Linie des melodischen Ablaufes verändert ist.[1] Version A ist nach *Cod. Laur. B 32* (ca. 1000), Version II nach *Cod. Cryptoferr. E. γ. III* (12. Jh.).

ἦχ. α΄.

Ὠιδὴ α΄

A

B
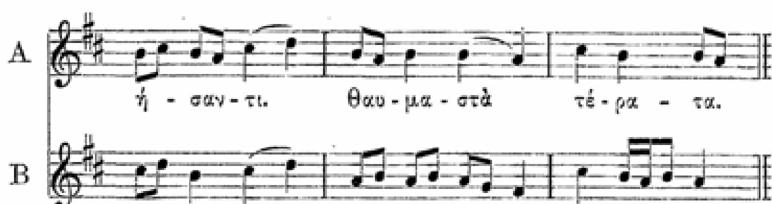
Ὠι - δὴν ἐ - πι - νί - κι - ον.

A

B

Ἄ - σω - μεν πάν - τες. Θε - ῷ τῷ ποι -

[1] Ich gebe das Beispiel nach der Übersetzung von Riemann, *Studien zur byz. Notenschrift* S. 81, ohne mich hier in eine Diskussion über die Richtigkeit der Übertragung einzulassen.



Sie zeigen auch dem Musikunkundigen durch die starke graphische Verschiedenheit des Melodiebogens, daß die beiden Handschriften nicht einander ergänzende, sondern divergierende Quellen darstellen. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung auch die Beispiele, die Gaisser in den *Heirmoi de Pâques* O. C. III (1905) S. 18 ff. bringt.

Wie sehr man aber vorderhand jeden festen Boden verliert, wenn man sich von der spätbyzantinischen Notation früheren Epochen zuwendet, zeigen die Versuche Tillyards und Riemanns, dieselbe Schrift zu entziffern. Die Zusammenstellung dreier Lösungsversuche,[1] zweier von Riemann unternommener, eines von Tillyard, gibt ein drastisches Bild, wie sehr hier noch die Meinungen auseinander gehen. Der erste stammt von Riemann aus dem Jahre 1909, der zweite ist Tillyards Gegenversuch im *Musical Antiquary* Vol. IV. (1912—1913) S. 211, der dritte ein neuerlicher Versuch Riemanns, (1914) unter Berücksichtigung gewisser Konzessionen an Tillyard eine befriedigende Lösung zu geben.[2]

Riemann 1909.
(Basis h)



Tillyard 1913.
(Basis a)
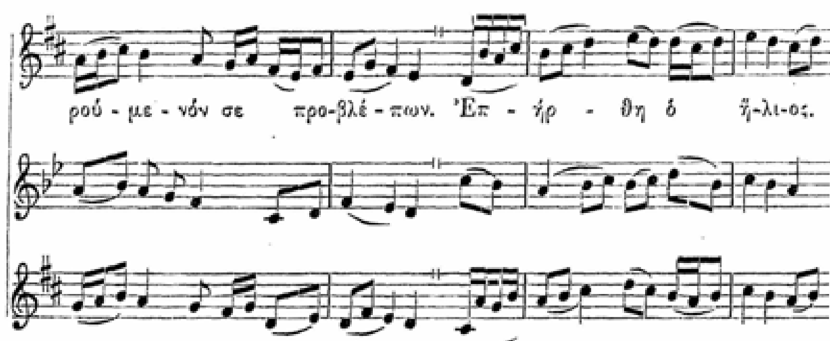


Riemann 1914.
(Basis h)



---

[1] Riemann, *Neue Beiträge zur Lösung der Probleme der byzantinischen Notenschrift.* Leipzig 1915. S. 11.

[2] Während des Druckes dieser Abhandlung erschien eine kurze Darstellung der frühbyzantinischen Notation von Tillyard unter dem Titel *The Probleme of Byzantine Neumes* in dem *American Journal of Archeology* Vol. XX (1916) S. 62—71, welche eine Ergänzung seiner, in der *Zeitschrift der*



Bedenkt man, daß trotz Aufwendung von Scharfsinn und Mühe die Lösungen derart auseinandergehen, daß man von einer „Lösung“ im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sprechen kann, so wäre man geneigt, an der Möglichkeit, das Problem der byzantinischen Notationen zu bewältigen, zu verzagen. Man würde damit auch auf die Möglichkeit, einen Einblick in diese Musik zu gewinnen, Verzicht leisten. Doch scheint mir die Sache nicht so sehr im Argen zu liegen, als daß man bisher an das Problem zu wenig umfassend herangegangen ist. Man hat das paläographische Problem isoliert herausgegriffen und wollte so zu einer Lösung vordringen, ohne sich vorher über die kulturellen Vorbedingungen Rechenschaft abgelegt zu haben; man vergißt dabei, daß bei den lateinischen Neumen die berufensten Forscher aus dem Kreise der Liturgiker und Kirchengesangslehrer hervorgegangen sind, die die Probleme von vornherein richtig angefaßt haben und Theorie und Praxis gleichermaßen verbanden. Bei dem großen Unterschiede der kulturellen Aufgaben der abendländischen und östlichen Geistlichkeit ist es wohl verständlich, daß eine derartige allgemeine tätige Mithilfe, wie sie bei den Forschungen über den Gregorianischen

---

Int. Musik Gesellschaft erschienenen Skizze *Zur Entzifferung der byzantinischen Neumen*, unter Aufgabe des dort noch vertretenen rhythmischen und tonalen Standpunktes ist. Eine ausführlichere Kritik dieses neuen Versuches wird demnächst in der WZKM erscheinen. Hier sei nur bemerkt, daß Tillyards Vorgehen, in wenigen Zeilen die Resultate seiner Untersuchungen mit apodiktischer Sicherheit hinzustellen, ohne sie durch kontrollierbare Beweise zu begründen, zu berechtigten Zweifeln an der Richtigkeit dieser Untersuchungen Anlaß gibt.

Gesang sich geltend machte, bei den Arbeiten über die Gesänge der Kirche des Ostens nicht zu erwarten ist. So steht der abendländische Forscher vor der Aufgabe, selbst die Vorarbeiten zu machen, was natürlich ungemein mühevoll und zeitraubend ist. Aber nur auf diese Weise hat die Mühe Aussicht, von Erfolg begleitet zu sein.

Als die erste Forderung erwächst die Pflicht, nicht bloß die Musik, sondern auch die Dichtungen, welche mit der Musik aufs engste verknüpft sind, ins Auge zu fassen.

Das wechselvolle Treiben des politischen Lebens, die erbitterten dogmatischen Streitigkeiten der Kirche fanden ihren Widerhall in den geistlichen Liedern, den Hymnen der byzantinischen Kirche, die nicht nur frommen und erbaulichen Stoffen gewidmet waren, sondern, dem lebhaften geschichtlichen Geist der Byzantiner entsprechend, oft ein anschauliches Bild geschichtlicher Szenen des Alten und Neuen Testaments, der Taten und Leiden der Heiligen und Märtyrer gaben. So existiert in den verschiedensten Formen und Metren vom kurzen, scharfgezeichneten Lied bis zum kompliziertesten vielhundertzeiligen Kanon eine schier ununterbrochene Zahl von geistlichen Gesängen, von denen der größere Teil noch in unedierten Handschriften ruht, bis in die jüngste Zeit völlig unbeachtet und unerkannt.

Wollten wir auch, in einer Verkennung kulturgeschichtlicher Forschungsmethoden, ganz von der Dichtung absehen, und die Musik allein betrachten, so wären wir dennoch durch die Musik gezwungen, uns mit der Rhythmik der Dichtungen auseinander zu setzen, weil sich die musikalische Rhythmik nur Hand in Hand mit der poetischen erschließen läßt. Aber abgesehen davon ist eine rein musikalische Analyse der Hymnen ebenso undurchführbar, wie die musikalische Analyse eines modernen Liedes ohne Berücksichtigung der Dichtung; ja noch mehr, denn in der großen Zeit der Hymnographie war Dichtung und Musik Schöpfung eines einzigen. Erst in der späteren Zeit, nachdem schon alle bedeutsamen Ereignisse der Kirche ihre poetische Verherrlichung erfahren hatten, werden keine neuen Dichtungen mehr aufgenommen;

dagegen beginnt eine Blüte der Musik, indem nunmehr in reicherer Melodik alte Hymnen mit neuen Kompositionen ausgestattet werden.

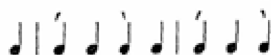
Die Beschäftigung mit der byzantinischen kirchlichen Dichtung ist bekanntlich — vergleicht man sie mit anderen Gebieten philologischer Forschung — jüngsten Datums und steht erst seit der grundlegenden Schrift des Kardinal Pitra aus dem Jahre 1867: *L'hymnographie de l'église grecque* auf festem Boden. Hier wurde zum erstenmale festgestellt, daß die Hymnen in strophischer Form, in bestimmten Metren abgefaßt waren und nicht als Erzeugnisse einer dichterischen Prosa zu betrachten sind. Trotz der Bedeutung dieser Schrift, die bald darauf durch eine große Sammlung von Hymnen, die Pitra als *Analecta Sacra* 1876 herausgab, und durch eine parallel laufende Studie mit einer Hymnensammlung, die Christ-Paranikas als *Anthologia Graeca* 1871 veröffentlichten, unterstützt wurde, fand die neue Theorie keine rasche Verbreitung und vor allem keine Nacharbeit in den nächsten Jahren; dies hängt mit dem allgemeinen philologischen Vorurteil zusammen, das man gegen alles byzantinische Schrifttum hegte. Geht man von der Annahme aus, in der byzantinischen Literatur eine Fortsetzung der klassischen griechischen zu finden, so wird man allerdings über eine schwere Enttäuschung nicht hinwegkommen. Nach ästhetischen und pädagogischen Gesichtspunkten gemessen stellt die byzantinische Literatur entschieden einen Rückschritt gegenüber der Zeit eines Platon dar, doch darf man lebendige Sprachen nicht nach solchen Gesichtspunkten beurteilen und muß stets das Ganze der Kultur berücksichtigen. Bei dem Prozess weitgehender Hellenisierung des Vorderorients verbreitete sich die hellenistische Kultur allenthalben, hat aber, wie Baumstark treffend bemerkt, doch nur in den Küstenzonen sich festgesetzt, während sie in den Hinterlandszonen stets bloß einen dünnen Firnis gebildet hat, der die Unterschicht des Altorientalischen niemals durchdringen konnte.[1] Dieses Orientalische hat auf die byzantinische Dichtung, die zum Teil

[1] Baumstark, *Die Christlichen Literaturen des Orients.* I. S. 15.

Cod. bibl. Caes. Petrop. Publ. 366 a. 1321, Sticherarium mit byzantinischer Notenschrift mittlerer Epoche. (Aus Cereteli-Sobolewski, *Exempla codicum Graecorum*. Bd. II Taf. XLV.)

eine Übersetzungsliteratur aus dem Syrischen darstellt, nicht nur stofflich, sondern auch formal eingewirkt, so daß sich unter dem Einflusse der semitischen Metrik eine Umwandlung der klassischen quantitierenden in eine akzentuierende vollzogen hat. Diese Untersuchungen sind durch die Arbeiten von Krumbacher,[1] W. Meyer,[2] Grimme,[3] D. H. Müller,[4] Wehofer[5] u. a. m. bedeutend gefördert worden; sie werden aber erst in einem Zusammenarbeiten von Byzantinisten, Orientalisten, Liturgikern und Musikhistorikern eine zuverlässige Lösung finden können, die viel unnötige Mühe ersparen würde. Die Fragen z. B., wie innerhalb einer Strophe Unterteilungen vorzunehmen seien, erledigen sich selbst bei dem unsicheren Stand der frühen byzantinischen Notationen aus gewissen Kadenzformeln, die das Ende von melodischen Sinnesabschnitten zugleich mit den poetischen angeben müssen, recht leicht, und ich denke, daß sie die vielen subtilen Untersuchungen Meyers und Krumbachers als überflüssig erscheinen lassen werden.

Der orientalische Einfluß zeigt sich aber auch in der Rhythmik der Melodien. Wir berühren damit eines der umstrittensten und heikelsten Gebiete musikgeschichtlicher und auch musiktheoretischer Forschung. Die eine Richtung, deren hervorragendster Vertreter Riemann ist, sucht in der gesamten kirchlichen Musik des frühen Mittelalters als Basis das zweitaktige Schema anzunehmen,[6] wie es in den beiden, Riemannschen Übersetzungen entnommenen Beispielen sich auch zeigt:



während eine andere Richtung für den völlig freien, den so-

[1] *Studien zu Romanos* (1898). — *Umarbeitungen bei Romanos* (1899). — *Romanos und Kyriakos* (1901).

[2] *Anfang und Ursprung der latein. und griechischen rhythmischen Dichtung. Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wissensch.* I. Classe. XVII. Bd. II. Abt.

[3] *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraem des Syrers. Collectanea Friburg.* (1893).

[4] *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* (1896).

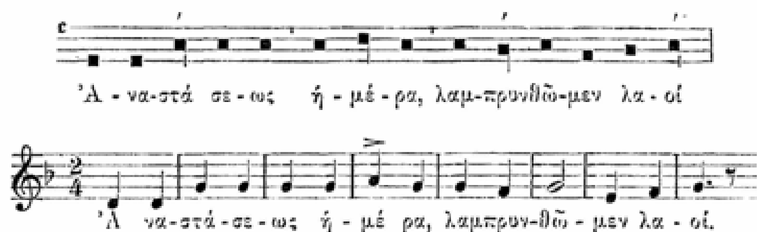
[5] *Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie* (1901). — *Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn* (1907).

[6] Riemann, *Die Byzantinische Notenschrift.* S. 22.
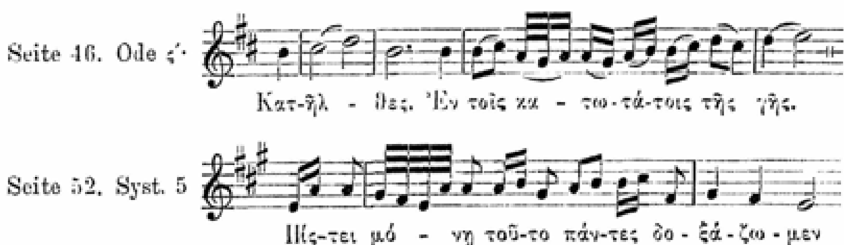
genannten oratorischen Rhythmus eintritt. Beides sind Extreme und die Wahrheit liegt in der Mitte. Ich stimme Riemann völlig bei, wenn er das einzelne Kolon als abgeschlossenes Melodieglied voraussetzt, nehme aber dagegen Stellung, daß die „Einzelkola für die Melodien Abschnitte gleicher Länge repräsentieren" sollen. Das Zusammenfügen mehrerer Kola von gleicher Länge führt bei Riemann und Anderen zu einer Einführung von Taktstrichen, wodurch ein technisch-rhythmisches Prinzip eingeführt wird, das jener Zeit völlig fremd war. Eine taktmäßige Gliederung erscheint erst in dem Momente, da zwei oder mehrere Stimmen mit einander (polyphon) verbunden werden sollen. Durch das Anpassen der Stimmen aneinander in der Mehrstimmigkeit erwächst erst das Prinzip der Symmetrie zu seiner vollen Bedeutung, gleichzeitig geht aber ein wertvoller Bestandteil der früheren, mit dem Oriente in Verbindung stehenden Melodik zugrunde, die Freiheit des mit der Sprache verbundenen Rhythmus, der in einstimmigen Gesängen auch heute noch stellenweise zutage tritt. Wiederum handelt es sich hier nicht um eine auf die Musik allein beschränkte Erscheinung, sondern betrifft den gleichen Unterschied, der nach Strzygowski zwischen der arabeskenartigen Flächengestaltung im Orient und der bandartigen im Abendlande vorliegt. Sowie in der semitischen Dichtung die Strophe einen Komplex von Gedanken enthält, dem in der Gegenstrophe ein Komplex von ähnlichen oder gegensätzlichen Gedanken entspricht, die aber von verschiedener Ausdehnung sein können, so entsprechen auch musikalisch in der orientalischen und byzantinischen Hymnodie einander parallele, aber keineswegs gleich lange Melodieabschnitte. Am besten eignet sich, um derartige Übertragungen vorzunehmen, die auch bei der Übertragung lateinischer Neumen angewandte Choralnotenschrift, deren sich z. B. Wehofer bedient, um seine musikalisch-rhythmischen Studien durchzuführen.[1] Der Unterschied zwischen einer choraliter gemachten Über-

[1] *Untersuchungen zum Lied des Romanos. II. Teil. Zur Rhythmik des Liedes.* S. 121 ff.

tragung und einer mit Taktstrichen versehenen, wird jedem wohl klar, wenn er die von Wehofer gebrachte Gegenüberstellung betrachtet.[1]
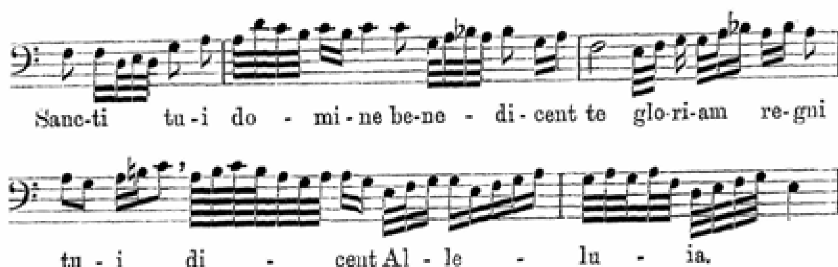


Hier sieht man allerdings nur die rhythmische Unmöglichkeit ein, die in einem derartigen marschmäßigen Taktzwange liegt; die melodische Unmöglichkeit zeigt sich aber dann, wenn einer solchen taktmäßigen Gliederung zuliebe, die wundervollen freien Blüten des Gesanges, die sich sinngemäß bei einzelnen bedeutsamen Worten der Dichtung entwickelt haben, auf einen Taktteil zusammengedrückt werden, all ihren Sinn verlieren und zu mißtönigen Gurgeleien der Kehle werden, z. B. in den „Studien zur byzantinischen Notenschrift".
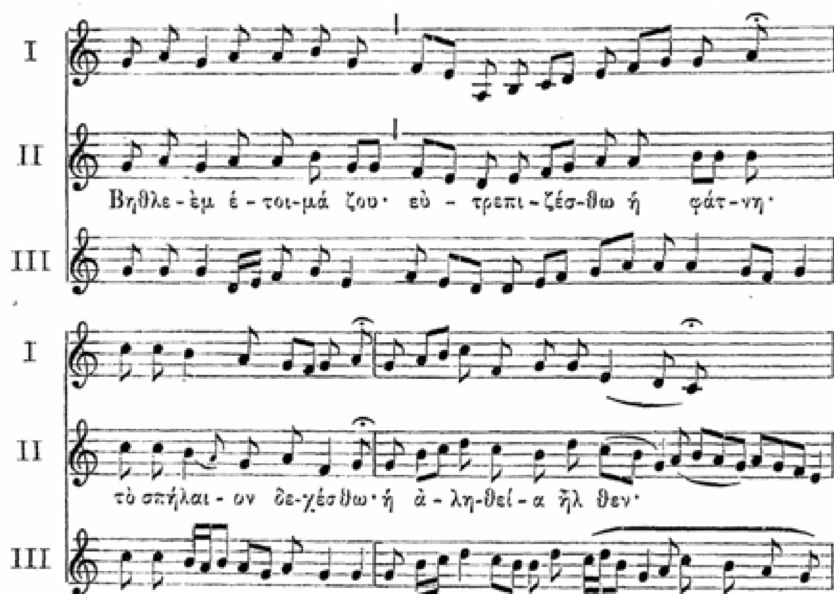


Und um zu zeigen, wie dieses Prinzip, auf die unter syrischem Einflusse gebildeten Melodien der lateinischen Gesänge angewandt, zu rhythmischen und melodischen Unmöglichkeiten führt, sei noch ein Beispiel angeführt, das ich Riemanns „Handbuch der Musikgeschichte" Band I, 2. Teil, S. 67 entnehme:

---

[1] *Untersuchungen zum Lied des Romanos.* S. 153. Man vergleiche damit die Varianten dieses Liedes bei Gaisser, *Les Heirmoi de Pâques. O. W.* S. 18f. u. 88.
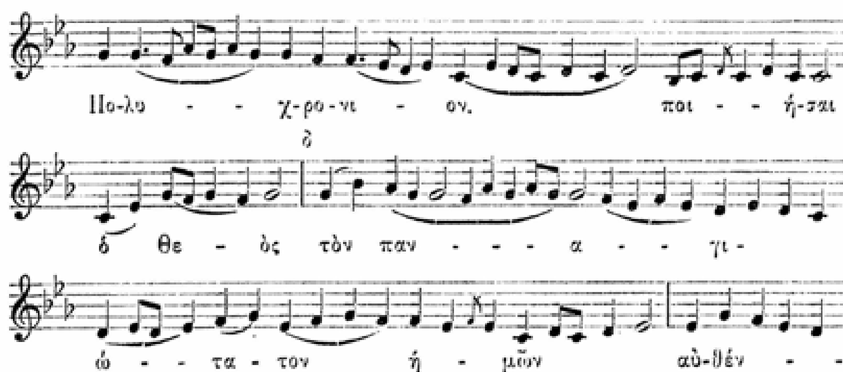


Der richtige Weg, verbunden mit einer leicht lesbaren Umschrift ist der, den Gastoué im *Catalogue des Manuscrits* eingeschlagen hat. Man kann hier an einem Beispiel des Troparion Βηθλεὲμ ἑτοιμάζου beobachten, wie sich in den drei Fassungen aus dem 11.—12. Jh., aus dem 12.—14. Jh. und aus der Zeit der Μαΐστορες dieselbe Melodie variiert hat, so daß sie besonders an den Schlüssen der einzelnen Kolen im Laufe der Jahrhunderte breitere Kadenzen entwickelt hat. Wollte man hier auf Grund einer immanenten Urmelodie eine Takteinteilung hineinbringen und die ausgedehnte Schlußwendung in einen Taktteil zusammenpressen, so würde ein melodisches Unding entstehen. Gastoué hat dies richtig erfaßt, und die breite Enfaltung der Kadenzen deutlich gemacht.[1]



[1] Gastoué, *Catalogue des Manuscrits de Musique Byzantine.* S. 46.

Es handelt sich demnach bei den Hymnenmelodien darum, den rhythmischen Parallelismus der Glieder von einer taktmäßigen und zeitlichen Gleichheit und Symmetrie zu scheiden, da letztere dem Orient und damit auch dem byzantinischen Kirchengesang fremd war. Der Rhythmus der orientalischen Musik verfügt über eine Reihe von Abschattierungen zwischen völliger ekstatischer Freiheit, wie sie in den Hallelujagesängen auftritt, und den parallelen Melodieabschnitten, die über einer gleichen oder annähernd gleichen Zahl von Silben aufgebaut sind; diese Nüancen müssen berücksichtigt werden, und dürfen nicht unter einem Taktschema verschwinden.

Wie wollte man der Freiheit einer Akklamation oder einer Euphemesis in der Takteinteilung gerecht werden? Tillyard, der bei den Hymnenübertragungen bedauerlicherweise wie Riemann die Takteinteilung vornimmt, gibt diese Gesänge in einer richtigen Empfindung ungebunden wieder. Nachstehender Anfang eines Polychronion aus einer Hs. des Klosters Leimon auf Lesbos Nr. 230 aus dem 17. Jh.[2] möge ein Bild der reichen Melodik und Rhythmik derartiger Gesänge geben.



[1] In der neuesten Arbeit *The Probleme of Byzantine Neumes* (s. oben) akzeptiert auch er die Übertragungsart von Gastoué.

[2] Tillyard, *The Acclamations of Emperors in Byzantine Ritual. The Annual of the British School at Athens* 1911—12. Die tonale Übertragung dieses Buches, mit der Vorzeichnung von drei ♭, die Tillyard im Anschlusse an Gaisser „provisorisch“ vornahm, lehne ich ab. Nach seiner neuesten Studie zu schließen, scheint sich Tillyard selbst von der Unmöglichkeit dieses Provisoriums überzeugt zu haben.

- - - - - - την καὶ δεσ - πό - την·

πλ. δ

πά - - λιν πο-λυ - - - - - χρό - - - - νι - - - -

ον ποι - - - η - - - σαι δ

Θε - ὸς τὸν πα - να - γι - ώ - - - - - τα - τον

ή - - - - - μῶν

αὐ-θέν - - - - - - - - την καὶ

δε - - - - σπό - - - - - - - - - - την. etc.

Es muß erst bei uns das Interesse für diese Melodien geweckt werden; dann erst wird man sich in sie so einfühlen lernen, daß man das Bedeutende vom Unbedeutenderen zu sondern verstehen wird, das Schöne vom minder Schönen. Dazu wird es notwendig sein, in der seit 1300 gebräuchlichen runden Notation möglichst viele Übertragungen zu machen, wobei die Methoden der Übertragung so lange durchgesprochen werden müssen, bis sich eine Übereinstimmung ergibt. Dann wird man zu den früheren Stadien übergehen und hier schrittweise die Entzifferung fördern. Daß dies gelingen wird, ist mit Zuversicht zu erwarten, sind doch schon schwierigere Entzifferungen gelungen; es ist dies nur eine Frage der Zeit. Gleichzeitig wird man aber auch den Weg zu beschreiten haben, den die Erforschung der lateinischen Neumen schon längst eingeschlagen hat, die kritische Vergleichung aller Hss. anzustellen, in denen der gleiche Hymnus überliefert ist, wie es z. B. für die lateini-

schen Neumen Dom André Mocquereau in mustergiltiger Weise in der Analyse des „Credo"[1] getan hat. Es ist dies ebenso notwendig, wie die mühevolle und scheinbar überflüssige Arbeit, die Krumbacher in den verschiedenen Studien zu Romanos geleistet hat, indem er alle Hss. zum kritischen Apparat heranzog. Denn in den musikalischen Handschriften herrscht im Allgemeinen und besonders bei den neumierten Hss. eine große Divergenz der einzelnen Quellen, die nicht allein auf ungenaue Niederschrift zurückzuführen ist, sondern auch auf die verschiedenen Varianten, die sich an verschiedenen Orten von ein und derselben Melodie herausgebildet haben. Nun gilt es den ursprünglichen Kern herauszuschälen, weil dieser uns erst in die Möglichkeit versetzt, älteren Quellen nachzugehen. All dies eröffnet, wie man sieht, der byzantinischen Musikforschung ein weites Feld.

Mit einer Frage haben wir uns bisher noch nicht näher beschäftigt; es ist die nach der Bedeutung der Instrumente für die byzantinische Kirchenmusik. Nach den gleich eingangs erwähnten Zeugnissen altchristlicher Schriftsteller wäre man geneigt anzunehmen, daß die Instrumente ganz vom Gottesdienst ausgeschlossen waren.

Doch scheint dies nicht im vollen Umfange der Fall gewesen sein; sondern die Verbote dürften als Folgemaßregeln einer Ausartung der Instrumentalmusik zu verstehen sein, in ähnlicher Weise, wie die Verbote besonders strenger Kreise gegen die Anwendung eines ausgesprochenen Gesanges, weil beide im Dienste heidnischer Tänze und Pantomimen einen Charakter angenommen hatten, der sich mit dem kirchlichen Wesen nicht vereinbaren ließ. Vor allem scheint die Orgel schon frühzeitig eine wichtige Rolle als Begleitinstrument zum Gesange gespielt zu haben. Man wollte sie bisher nur als Begleitinstrument des weltlichen Gesanges gelten lassen. Dagegen spricht aber die Tatsache, daß im Jahre 757 am Hofe Pippins byzantinische Musiker erschienen, die

[1] Dom André Mocquereau, *Le Chant „Authentique" du Credo selon L'Édition Vaticane. Extrait présenté au Congrès international d'histoire de la musique.* Vienne 1909.

eine Orgel brachten.[1] Damit ist bewiesen, wie Peter Wagner richtig schließt, daß dem eine längere Praxis des Instruments in der Kirche vorangegangen sein muß; denn zu dem Instrument gehörten Spieler, welche imstande sein mußten, zum Gesange richtig zu begleiten und zu präludieren, und nach Berichten aus späterer Zeit[2] wissen wir von der Umständlichkeit der Lehrmethoden, die im frühen Mittelalter noch unentwickelter waren. Über die Verwendung der Orgel bei Hoffesten sind wir durch das Zeremonienbuch des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos gut unterrichtet.[3] Eine Stelle darin ist für den Musikhistoriker von besonderem Interesse. Es heißt da anläßlich des Besuches einer sarazenischen Gesandtschaft am Hofe und der damit verbundenen Festlichkeiten, daß die Gesandten in der Magnaura empfangen wurden.

In dem Triklinium der Magnaura, das die Form einer Basilika hat,[4] stand erhöht vor einer apsisartigen Nische der sogenannte Salomonische Thron.[5] Der, wahrscheinlich überhöhte Mittelteil der Halle ist durch zwei Reihen von je sechs Säulen von den Seitenteilen getrennt; außerdem befanden sich noch an der Schmalwand, die die Apsis enthielt, vier große Säulen. Inmitten dieser großen Säulen stand die goldene Orgel außerhalb der dort aufgehängten Teppiche,[6] und oberhalb derselben, nämlich gegen Osten die silberne Orgel der blauen Partei; ebenso auf der linken Seite die silberne

[1] P. Wagner, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen.*

[2] S. Kinkeldey, *Orgel und Klavier in der Musik des 16. Jh.*

[3] *De Cerimoniis,* Bonner Ausgabe Vol. I, S. 47, 48, 267, 363 etc.

[4] Vergl. Labarte, *Le Palais Impérial de Cple* S. 185—195 und Pl. II; ferner den Plan von Ad. Thiers, *Le Grand Palais de Cple,* 1909.

[5] *De Cerimoniis,* Bonner Ausgabe. Vol. I. S. 570.

[6] ἔστησαν δὲ ἐν τῷ αὐτῷ τρικλίνῳ τῆς μαγναύρας ἐν μὲν τῷ δεξιῷ μέρει μέσον τῶν μεγάλων κιόνων τὸ χρυσοῦν ὄργανον ἔξω τῶν ἐκεῖσε κρημαμένων βήλων, καὶ ἄνωθεν αὐτοῦ ὡς πρὸς ἀνατολὴν τὸ τοῦ Βενέτου ἀργυροῦν ὄργανον, ὁμοίως καὶ ἐν τῷ εὐωνύμῳ μέρει τὸ τοῦ Πρασίνου ἀργυροῦν ὄργανον. *De Cerimoniis* S. 571. Die Übersetzung dieser Stelle nach Unger-Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte* Bd. II, S. 369. Vergleicht man die angegebene Stellung der beiden silbernen Orgeln mit den erwähnten Plänen des Palastes, so ergibt sich keine Klarheit, wo dieses „nach Osten", und das „rechts" und „links" gewesen ist.

Orgel der grünen Partei. Die goldene Orgel begleitete, wie aus einer anderen Stelle hervorgeht,[1] die Zeremonien des Kaisers, während die beiden silbernen Orgeln für den antiphonalen Gesang der Polychronien bestimmt waren. Nachher begaben sich die Gesandten in das Chrysotriklinium, den gewöhnlichen Empfangssaal der Kaiser, der ein achteckiger Kuppelbau mit acht Nischen und einer oberen Galerie war. In diesem Raume war für die Gesandten ein Festmahl vorbereitet, zu dem eine Tafelmusik ertönte; und zwar waren die beiden goldenen kaiserlichen Orgeln und die beiden silbernen Orgeln der Parteien im Vorraume zum Chrysotriklinium, dem Horologion, aufgestellt.[2] In zwei der Nischen des Chrysotriklinium waren Sänger aus der Apostelkirche und Hagia Sophia aufgestellt, die hinter den Vorhängen, welche vor den Nischen herabhingen, sangen.[3] Nur als sie pausierten, fielen die Orgeln ein. Vom musikhistorischen Standpunkt aus ist es sehr interessant, hier ein Dokument für den wechselchörigen Gesang zu finden, der von den Chorsängern der Apostelkirche und der Hagia Sophia ausgeführt wurde, was wohl darauf schließen läßt, daß auch bei religiösen Feiern diese beiden Chöre zusammen gewirkt haben. Ob die Orgeln der Grünen und Blauen, die vordem als in der Vorhalle befindlich erwähnt wurden, weiterhin von draußen mitwirkten, oder in die beiden Apsiden zu jedem der Sängerchöre geschafft wurden, ist aus dieser Stelle

[1] *De Cerimoniis.* S. 566.

[2] ἐν δὲ τῷ πόρτικι τοῦ χρυσοτρικλίνου, ἤτοι ἐν τῷ ὡρολογίῳ, ἔστησαν τὰ δύο χρυσᾶ ὄργανα τὰ βασιλικὰ καὶ τὰ δύο ἀργυρᾶ ὄργανα τῶν μερῶν. *De Cerimoniis.* S. 580.

[3] τῶν δὲ φίλων Σαρακηνῶν συνεστιωμένων τοῖς δεσπόταις, ἔστησαν οἱ ψάλται ἀποστολῖται ἔσωθεν τοῦ βήλου εἰς τὴν καμάραν τὴν πρὸς τὸν βασιλικὸν κοιτῶνα· οἱ δὲ ἁγιοσοφῖται ἔστησαν ἔσωθεν τοῦ βήλου ἐν τῇ καμάρᾳ τῇ πρὸς τὸ πάνθεον, δι' ὅλου τοῦ κλητωρίου ᾄδοντες βασιλίκια μόνον εἰς τὰς εἰσόδους τῶν μινσῶν ἠρεμοῦντες διὰ τὸ τὰ ὄργανα αὐλεῖν. Die Übersetzung dieser Stelle bei Unger-Richter, Bd. II, S. 327 ist ganz unzulänglich. Wie aus der Beschreibung hervorgeht, waren es im Plane von Labarte die im Chrysotriklinium (Nr. 95) mit A und C bezeichneten apsisartigen Nischen, von denen die eine, C, gegen das kaiserliche Schlafgemach zu lag, die andere A, zum Pantheon, womit ein Gewölbe bezeichnet wurde, das von dieser westlichen Nische durch einen Vorhang getrennt war, oder auch der Vorhang selbst. (Labarte S. 166, Unger-Richter Bd. II, S. 322.)

nicht zu entnehmen, hat aber nach einer anderen[1] eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Die Orgeln waren so beschaffen, daß sie von zwei Personen leicht von einem Raum in den andern geschafft werden konnten. Jedenfalls geht aus allen, auf die Orgel bezüglichen Bemerkungen hervor, daß diese zur Mitwirkung beim Gesange bestimmt war; zu ergründen, in welcher Weise diese Mitwirkung erfolgte, wäre für die Kenntnis der mittelalterlichen Musikgeschichte von höchster Wichtigkeit. Eine Spezialuntersuchung von kunsthistorischer Seite, die sich mit der Aufstellung der Orgeln an Hand der Quellen befassen wollte, wäre ebenfalls sehr wünschenswert. Hier sei nur mit einigen Worten angedeutet, welche Probleme diese eine Stelle aufrollt. Die Sitte, hinter einem Vorhang zu singen, ist orientalischen, und zwar persischen Ursprungs. Kraemer schildert in seiner *Kulturgeschichte des Orients*[2] die Verbreitung und Pflege der Musik in Baghdad, die in den Händen persischer Musiker lag, und beschreibt, daß diese Gesänge, von einzelnen oder ganzen Chören vorgetragen, bei den Hoffesten hinter einem Vorhang ertönten. Bei der starken Übernahme persischen Zeremoniells in die Hofhaltung von Byzanz läßt sich diese Sitte leicht erklären. Eine viel tiefgehendere Bedeutung wohnt aber der Doppelchörigkeit bei. Diese soll zuerst in der Kirche von Antiochia in Verwendung gestanden haben[3] und geht auf eine semitische Tradition zurück, die sich in die Zeit des Tempels von Jerusalem und der Phöniker zurückverfolgen läßt.[4] Von Antiochia aus fand dieser Brauch, wie die ganze syrische Liturgie, durch den hl. Ambrosius Eingang in Mailand, von wo aus ein starker Verkehr mit Syrien, und umgekehrt mit Norditalien stattfindet. Ravenna und Venedig sind weitere Pforten, durch die orientalisches Christentum seinen Weg nach dem Abendlande nimmt. In Venedig entsteht nun die Markuskirche als Vertreterin desselben Bau-

[1] *De Cerimoniis,* S. 363.

[2] Bd. II, S. 71 ff.

[3] Th. J. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones.* T. III. 1889, Prolegom.

[4] D. H. Müller, *Die Propheten,* Bd. I, S. 244 ff.

typus wie die Apostelkirche in Konstantinopel, d. h. beide sind in Europa isolierte Vertreterinnen einer im Orient gebräuchlichen Bauart. Ein Unikum dieser Kirche ist es, daß sie zwei Orgeln besitzt. Nun entstand um 1550 in Venedig die doppelchörige Schreibweise, die zuerst der an der Markuskirche wirkende Niederländer Adrian Willaert anwandte. Man suchte dies damit zu begründen, daß das zufällige Vorhandensein zweier Orgeln in der Markuskirche Willaert die Anregung zu dieser „Erfindung" gegeben haben soll.[1] Verläßt man nun einen Augenblick den Europa-zentrischen Standpunkt, und faßt das Ineinandergreifen der aus dem Orient und nach dem Orient strömenden Kulturwellen ins Auge, dann wird man unschwer in dem Aufkommen der doppelchörigen Schreibweise im Kunstlied eine Übernahme aus der Praxis des liturgischen Gesanges erblicken, welche hier auch für die Aufstellung der beiden Orgeln bestimmend war. Kein Zufall, daß gerade in Konstantinopel die Sänger der Hagia Sophia und der Apostelkirche, in Venedig die Sänger von San Marco, doppelchörig sangen; beides wurzelt in einer alten syrischen, beziehungsweise ursemitischen Kulttradition, und die wundervolle Kompositionsart, durch die uns Palestrinas „Stabat Mater", oder Bachs Chöre in den Passionen ergreifen, ist letzten Endes ein Geschenk des Orients.

Wir sehen also — und ich habe dies absichtlich betont —, wie notwendig für eine entwicklungsgeschichtlich fundierte Darstellung der abendländischen Musik die Kenntnis der orientalischen ist. An anderer Stelle habe ich auf die Beeinflussung des Orchesters durch orientalische Instrumente und auf die Übernahme orientalischer Melodien in die moderne Musik hingewiesen.[2] Es ist nun überaus erstaunlich und nur aus der allgemeinen Interesselosigkeit, die man bis vor kurzem der Kultur des christlichen Orients entgegen-

[1] Riemann, *Handbuch der Musikgeschichte* II, 1. S. 298.

[2] Vgl. meine Artikel in der *Österreich. Monatsschrift für den Orient.* XL. (1914); *Orientalische Einflüsse in der Musik der Gegenwart.* S. 41 ff und *Fragen und Aufgaben musikalischer Orientforschung.* S. 332 ff.

gebracht hat, zu erklären, daß man von musikgeschichtlicher Seite diesen Tatsachen keine Beachtung schenkt, und erst in den letzten Jahren die Kirchenmusikforscher die Notwendigkeit einsehen, den Orient in ihre Forschungen einzubeziehen. Und die weiteste Berücksichtigung der Kunst und Kultur des Orients wird vollends zur zwingenden Notwendigkeit, wenn man sich der griechischen Kirchenmusik zuwendet.

Wir werden die Rolle, welche die byzantinische Kirchenmusik im Rahmen der gesamten frühchristlichen Musik gespielt hat, nur dann historisch richtig einschätzen können, wenn wir alle ihre konstitutiven Faktoren, welche von den verschiedenen orientalischen Kulturen beigestellt worden sind, in vollem Maße berücksichtigen. Das kann nur geschehen, wenn die Forscher auf diesem Gebiet nicht einseitig Musikgeschichte an sich, sondern Musikgeschichte im Rahmen der Kulturgeschichte betreiben. Denn nur dann dürfen sie auf ein weiteres Interesse und auf Beihilfe aus jenen Kreisen rechnen, die mit verwandten Forschungen beschäftigt sind.

Vergleicht man die von einer gemeinsamen Kultur hervorgerufenen Entwicklungen der einzelnen Zweige der Kunst untereinander, dann ergeben sich dem prüfenden Blicke stets bemerkenswerte Parallelen in der Art und Weise, wie sich jede der Künste zu den auf sie einströmenden Einflüssen verhält, so daß man, die Besonderheiten der Technik jedes Kunstzweiges abgerechnet, Analogieschlüsse von der einen Kunst auf die andere machen kann, um Ergebnisse, die nur aus größeren Zusammenhängen heraus erklärbar sind, erfassen zu können. Dies ist bei den verschiedenen Zweigen der christlichen Kunst, der bildenden Kunst, Literatur und Musik, der Fall, die alle im Dienste der Liturgie stehen und nur im Zusammenhange mit ihr verstanden werden können. Sie alle gehören untrennbarer, als man es bis jetzt infolge der mangelnden Kenntnis der frühchristlichen Musik ahnen konnte, zusammen, unterliegen den gleichen Schicksalen und Wandlungen. Sichere Resultate der einen Kunst können dort vermitteln, wo bei der anderen Verbindungsketten verloren gegangen sind, oder noch nicht klar gelegt werden konnten. Auf dem Ge-

biete der byzantinischen Kirchenmusik ist alles noch Neuland. Die vorangegangenen Untersuchungen sollten vorderhand nur Kenntnis geben, wie der Stand der gegenwärtigen Forschung und ihre Problemstellung ist. Sie sollten dazu anregen, daß von Seite der Liturgiker, der Forscher auf dem Gebiete der christlichen Poesie und Architektur die Rolle fortan berücksichtigt werde, welche die Musik im Rahmen der Liturgie eingenommen hat; daß vor allem diejenigen, die sich mit der orientalischen und byzantinischen Metrik in den religiösen Hymnen beschäftigen, alle Andeutungen beachten mögen, welche die Handschriften hinsichtlich der musikalischen Ausführung enthalten. Bei der Wichtigkeit, welche der Musik von jeher im christlichen Gottesdienste beigemessen wurde, ist es zu hoffen, daß jetzt, wo die Beschäftigung mit allen Dingen des Orients auch den Reiz der Aktualität erhalten hat, die Forschung der christlich-orientalischen und byzantinischen Kirchenmusik bei uns Verständnis und Förderung finden wird.

DRITTE ABTEILUNG.



A) MITTEILUNGEN.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

(Fortsetzung.)

60. — Abschr. Jerusalem Pfingstmittwoch 31. Mai 7123 Ad. (= 1615 D.) von ʿAbdal-Masiḥ, Sohn des Diakons Šimʿûn ibn al-Ḥâǧǧ aus der Provinz قرا آمد (Dijarbekir).

Evangeliar wie **11** (ohne argumenta). Nach den 17 „Sonntagen nach Pfingsten" folgen 17 „Sonntage nach dem Kreuzfeste". — Der Text ist wörtlich derselbe wie in *Cod. Sin. ar. 135*, s. Faksimile in *Stud. Sinait.* XII Tfl. 34.

63. — Schr. des 13.—14. Jahrh., die Tinte durchwegs verblaßt; einige Stellen von späterer Hand nachgeschrieben. Am Ende fehlt ein Blatt.

Evangeliar, in Anordnung und Text (mit unbedeutenden Varianten) dasselbe wie in **60.** Anfang fehlt. Bl. 1ª beginnt mit der Perikope des 6. Sonnt. nach Ostern.

64. — Abschr. Jerusalem 1805 nach Chr. von Jaʿqûb abû Ḥaǧar aus Jerusalem (Bl. 229). Die paginierten Blr. sind wirr durcheinander gebunden.

Bruchstücke eines Nomokanon.

I. (S. 1—75, wozu auch S. 107—110) Fragmente einer Kanonessammlung mit kirchenrechtlichen Bestimmungen über Eheleute, Priester, Mönche usw. (beginnend mit dem 3. Abschnitt eines 12. Kapitels).

II. (S. 76—111) Kanones des hl. Klemens.

III. (S. 111—127) Erklärung des خلكيد d. i. der „40 Τίτλοι der Könige", beginnend mit dem Reste des 4. Titels.

IV. (S. 228) Zusammenstellung der Ehehindernisse.

65. — Abschr. 16. Jahrh.

Prophetien-Lektionar, mit fehlendem Anfang und einzelnen Lücken.

Bl. 1ª—168ᵇ — immer mit vorgesetztem προκείμενον — vom Donnerst. der 1. Fastenwoche bis zum Sonnt. der Heiligen. (Zwischen Bl. 156 u. 157, nach den Lesungen für den großen Samstag, eine Lücke.) Bl. 168ᵇ—230ᵇ Lesungen für das Heiligenjahr.

Bl. 231 u. 232 Ergänzungen in Nschr. des 18. Jahrh. von Mûsâ Qâliḥ (sic) aus Bêt-ǵâlâ. — Zwischen Bl. 163 u. 164 ist ein Blatt aus einer Hs. des 13. Jahrh. eingebunden mit Evangelienstücken auf den Montag bis Mittwoch in der 4. Woche nach Pfingsten.

67. — Abschr. des Hauptteils (auf Baumwollpapier) 14. Jahrh.

Evangeliar für das tempus per annum (bewegliche Festzeiten, ohne Heiligenjahr), mit fehlendem Anfang und einzelnen Lücken: Bl. 1ª Rest vom Ev. des Osterdonnerst. Infolge Verwechslung der Blr. beim Binden folgen die Perikopen für den 1. bis 6. Sonnt. nach Ostern in umgekehrter Reihe. Nach den 17 Sonnt. nach Pfingsten werden 2., 5., 7., u. 8. S. nach dem Kreuzfest gezählt, die übrigen „nach Beginn des Jahres". Der Text weicht ziemlich ab von jenem in **60** und **63**.

Ergänzung mit Papier und in Nachschrift: a) Bl. 148—149 für die letzten Sonntage vor der Fastenzeit z. Tl. mit syrischen Überschriften. b) Bl. 171—173 nach dem Ev. des „Samst. des Lazarus" Einfügung des Ritus der Weihe der Ölzweige für den Palmsonnt.: Ev. vom Einzuge Jesu nach Mr. arab., dann nach Lk. syr., dann Weihegebete.

69. — Abschr. J. 1791 von Ḥanânîja ibn Elijâs, orthodoxen Bekenntnisses.

Kontakion (كتاب القنداق الشريف Bl. 2ª).

1) 12 Gebete zur Vesper für jeden Tag des Jahres außer der Osterwoche (Bl. 1ª, 2ᵇ—6ᵇ). 2) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos (Bl. 6ᵇ—15ᵇ). 3) L. des hl. Basilios (Bl. 16ª bis 28ª). 4) Ritus der μετάληψις (Kommuniongebete, Bl. 28ᵇ—42ᵇ).

70. — Die Hs. stammt aus dem Kreuzkloster.

Auszüge aus einem Lektionar.

1) Prophetien für Mittpfingsten, Himmelfahrt, Sonnt. vor Pfingsten, Pfingstsonntag, Sonnt. aller Heiligen (S. 1—16), 2) der hauptsächlichsten Heiligenfeste des ganzen Jahres (S. 17—128). 3) Episteln für einige Heiligenfeste, dann für den 1.—3. Fastensonnt., Palms., großen Donnerst. u. Samst., S. des Thomas, Himmelfahrt u. Pfingsten (S. 130ff. [nicht paginiert]).

71. — A. Bl. 1—5 Anfang einer Hs., die nicht vollendet wurde, nämlich Bl. 1ª Titel des von Meletios übersetzten Euchologion, dann aus dem Fihrist die Überschriften der ersten 3 Kapp., die folgenden Seiten unbeschrieben.

Von derselb. Hd. geschrieben wie das Folgende.

B. Bl. 6ª = S. 1ff. Dat. 22. September 1764. Schrbr. Ibrâhîm, S. des Ḫûri Qiddîs Theodoros (sic قديس طادرس), Melkit (S. 45). — Zur Gesch. a) „Diese Episteln brachte einst ein griechischer بابا (παπᾶς) in das Kloster des hl. Sâbâ samt all seinem Vermögen. Geschrieben Dienst. 7. Dez. 1764" (S. 1). b) „An diesen heiligen Ort kamen der Diakon Ḫalîl von der Stadt al-Kerak aus der Familie الهلسا, Schüler des Maṭrân Miḫâ'îl. Geschr. 28. Aug. 1805" (S. 2). c) „Ebenso kamen zu uns an diesen heiligen Ort Elijâs Faraḥ und sein Sohn Miḫâ'îl u. der Lehrer Ja'qûb abû Ḥaǵar" (ebd. — vgl. **64**). — Griech. Besitzervermerk: Mâr Sâbâ 1769 (S. 6).

Epistel-Lektionar für die Sonntage („nach Pfingsten": 35) samt den vorausgehenden Samstagen und das Heiligenjahr.

C. Letzt. Bl. mit dem Reste eines Gebetes, dann das Datum dieser Nachschr.: 24. Juli 7215 'Ad. (= 1707 n. Chr.) von einem Priester u. Mönch in der Laura des hl. Sâbâ. „In demselben Jahre geschah die Beziehung (Bewohnung) des neuen Klosters u. starb der Patriarch Dositheos".

72. — Schr. sicher des 13. Jahrh., sehr kräftig und regelmäßig.

Die vier Evangelien (mit fehlendem Anfang und Schluß) in lectio continua, jedoch mit Einteilung in Perikopen und Verteilung derselben für das Kirchenjahr. (Nach 16 Wochen „nach Pfingsten", z. Tl. „nach der Kniebeugung", folgen 17 Sonntage „nach dem Kreuz", der letzte identisch mit dem „S. des verlorenen Sohnes".)

1) Matthaeus, beginnend mit V, 15 c (Bl. 1ª—61ᵇ), dann Verzeichnis der 68 Kapp. (اصحاحات) mit Titeln (Bl. 62ª—64ª). 2) Markus (Bl. 64ᵇ—108ᵇ) u. Verzeichnis der 48 Kapp. (Bl. 109ª—110ᵇ; Bl. 111ª unbeschrieben). 3) Lukas (Bl. 111ᵇ—182ᵇ), u. Verzeichnis der 84 Kapp. (Bl. 183ª—185ᵇ; dann fehlt ein Bl.). 4) Johannes, mit fehlendem Anfang, bis XI, 25 a (Bl. 186ª—215ᵇ).

Am Rande sind mit koptischen Ziffern die Stichen gezählt. Der Text ist verschieden von der Evangelien-Rezension des Kopten Hibat-allâh ibn al-ʿAssâl.

73. — Dat. 19. Juni 1826 (S. 144).

Kleines Euchologion mit folgenden Stücken:

1) Gebet über die Wöchnerin am Tage der Niederkunft. 2) G. bei der Namensgebung, 3) beim Eintritt in die Kirche, 4) bei einer Fehlgeburt. 5) Ritus der Taufe. 6) G. bei der Lösung des Gürtels, 7) bei der Haarscheerung. 8) R. der Verlobung, 9) der Krönung. 10) G. bei der Lösung der Krone. 11) R. der zweiten und dritten Ehe. 12) Kleine Wasserweihe. 13) R. der Beerdigung der Kinder. 14) Exorzismen des hl. Basilios. 15) Gebet des Priesters nach einer pollutio nocturna (اذا تناوم). 16) G. der sieben heiligen Jünglinge (Siebenschläfer) über einen Kranken, der nicht schlafen kann. 17) G. über einen Brunnen, 18) über Wein-, Öl- u. andere Gefäße, 19) über Gefäße und 20) Getreide und Mehl, worin Unreines gefallen ist, 21) über gekochtes Getreide an den Festtagen der Märtyrer, 22) über Kranke und Schwache.

23) Segnung der Speisen an Ostern. 24) S. von Eiern und Käse, 25) des Weines. 26) G. über ein Kind, welches das Lesen der hl. Schrift lernt. 27) G. über Kinder von schwacher Auffassung. 28) G. über alles Unreine. 29) Absolution über Tote. 30) G. des Beichtvaters über das Haupt des Beichtenden nach der Beichte. 31) G. über eine Wöchnerin bei schwerer Geburt. 32) Segnung der Trauben am Feste der Verklärung. 33) G. über Traubensaft. 34) 11 Evangelien des Hosianna. 35) Palmweihe. 36) G. über eine Kinderlose. 37) Salzweihe.

75. — Der jetzige Band des Evangeliars ist aus 4 verschiedenen Hss.-Fragmenten zusammengestellt, wovon 2 dem 13., 1 dem 14., 1 dem 17. und das letzte der Wende des 18. Jahrh. angehören. Der Kopist des letzteren hat die Sammlung vorgenommen, da er öfters auf der letzten Seite seiner Teile, um dieselbe auszufüllen und zugleich den Anschluß an das Folgende herzustellen, die Schrift lang zieht.

81. — Abschr. J. 1849 von Ibrahim Faraḥ (nach 1): ἐτελεσθη εἰς χῆρ τοῦ ταλεπῶρου (sic) Ἀ. φαραχ; ar. wiederholt.

1) Die Hauptereignisse der Weltgeschichte in Fragen u. Antworten in 10 Kapp., vulgärgriechisch (in breiter Kolumne links), und arabisch (schmal. Kol. rechts). 2) Schreibvorlagen: Βραχεῖαι γνῶμαι παραδειγματικαὶ καὶ ἐπωφελεῖς διὰ τοὺς μανθάνοντας τὸ γράφειν; dann arab. wiederholt.

82. — Abschr. Ṭarābulus 30. November 1797, von dem dortigen Maṭrān Gerasimos für Miḫā'il مطران النور ذى الورى الوقور وعلم الموفور. Die Hs. scheint nie benützt zu sein.

Verschiedene Liturgica:

1) Gebet außerhalb des Haikal am Ende der Messe des hl. Basilios (Bl. 1^b—2^a). 2) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos (Bl. 3^b—12^a). 3) L. des hl. Basilios (Bl. 12^b—25^b). 4) L. der Proëgiasmena (Bl. 26^a—30^b). 5) 61. Kap. (scil. aus dem Euchologion): Ritus der Absolution über die Toten (Bl. 31^a—32^b). 6) G. des Synchoretikon, das der „Beichtlehrer“ über das Haupt des Büßers spricht, wenn er die hl. Sakramente zu empfangen wünscht (Bl. 33^a—34^b). 7) G. der Absolution, das von dem Erzpriester geschrieben wird (Beichtvollmacht Bl. 35^a—36^a). 8) Die ἀπολύσεις an den Herrenfesten (Bl. 36^a—37^b).

83. — Die Paginierung der Hs., nach welcher der Katalog geht, von späterer Hd. mit Bleistift nachgetragen, ist von S. 500 an fehlerhaft; im ganzen 306 Blr.

Abschr. im Dorfe حاصبيا, am Montag der Woche des Gichtbrüchigen, 28. April 1824 n. Chr. Schr. Athanasios, Maṭrân von ʿAkkâ, aus Laodikea.

„Pandekten der hl. Heiligen Schrift“ und „Gebet“ des Mönches Antiochos = Migne, *P. G.* LXXXIX, 1432—1856. [Andere Hss. *Vat. ar. 72* (A. Mai, *Script. vet. nov. coll. IV* p. 145, aus dem Sinaikloster) u. *Beirut ar. 81* (*al-Mašriq* VIII, 1905, S. 716) mit dem Titel الحاوى الكبير „Der große Sammler“.]

84. — Dat. 24. Sept. 7059 Ad. = 1060 H. (sic Bl. 148^a)

Liturgikon (alias Kontakion), übersetzt von Meletios, Maṭrân von Ḥaleb i. J. 1612 n. Chr., gr. u. arab.

Titel: كتاب صلاة الافربنيات وترتيب افاشين السحريات وخدمة اسرار القداس لاحتياج الكاهن والشماس الخ. Nach der Einleitung (Bl. 1^b—2^a): 1) Ordinarium der Vesper (Bl. 2^b) mit den 7 „Gebeten des Abends“, ar. (Bl. 3^a—5^b) u. doppelsprachig (Bl. 5^b—21^b, beginnend mit der großen Synapte des Diakons, mit Ausnahme von 2 nur ar. Orationen). 2) Ordinarium des Orthros (Bl. 21^b—32^b) teils dopp., teils nur ar., so die 12 „Gebete des Morgens“. 3) Rubriken und Gebete zur Anlegung der priesterlichen Gewänder (Bl. 33^a—36^a); hier und in den folgenden Stücken die Rubriken ar., das Übrige parallel. 4) Ritus der Prothesis (ترتيب الذبيحة المقدسة, Bl. 36^a—42^b). 5) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos (Bl. 42^b—69^b). 6) L. des hl. Basilios (Bl. 70^a—107^a). 7) L. der Proëgiasmena (Bl. 107^b—127^a). 8) Gebete zur Metalepsis, ar. (Bl. 128^a—148^a).

[Erster Druck des von Meletios nicht so fast übersetzten als revidierten arab. Textes samt griech. Parallelt.: Bukarest 1701. Die Vorrede hrsg. nach einer arab. Hs. von C. Charon in *Χρυσοστομικά*, Roma 1908, p. 528sq., franz. übers. von demselben *ebd.*, p. 530 sq. und in seiner *Histoire des Patriarcats Melkites tom. III*, p. 49. Vgl. Schnurrer, *Bibl. arabica* Nr. 266 S. 266—272.]

85. — Schrift des 13. Jahrh. Lücken infolge Ausfalls mehrerer Blätter nach Bl. 24 u. 166. Bl. 25—166 sind mit koptischen Ziffern als 142ff. numeriert.

Altes Euchologion, textlich verschieden von dem jüngeren Euchologion byzantinischer Observanz, teils griechisch, teils arabisch, mit eherechtlichem Anhang.

I. Bl. 1^a—144^b Hauptteil: 1) Fihrist (in Tabellen, Bl. 1^a

bis 2^{b}). 2) Exequienfeier für Entschlafene aus den Gläubigen, abwechselnd ar. u. griech. (Bl. 3^{a}—24^{a}). 3) Von dem Ritus der Beerdigung „für unsere entschlafenen gläubigen Brüder“ nur der Anfang, gr. (Bl. 24^{b}). 4) „Gebet der großen heiligen Lampe“ (صلاة القنديل المقدس الكبير), d. i. Ritus der letzten Ölung, meist ar., wenig gr. (Bl. 25^{a}—47^{a}). 5) Gebet über ein neues Taufbecken, ar. (Bl. 47^{b}—48^{a}). 6) Ritus der Taufe, ar. (Bl. 48^{a}—61^{a}). 7) R. der großen Wasserweihe aus dem Typikon, gr. u. ar. (Bl. 61^{a}—77^{a}). 8) Die gesetzlichen Ehehindernisse nach Anordnung der Apostel, und R. „der Krönung“, ar. (Bl. 77^{a}—91^{b}). 9) G., das im Hause der Braut zur Lösung des Gürtels und der Krone am siebenten Tage gesprochen wird, ar. (Bl. 91^{b}—92^{a}). 10) R. der zweiten Eheschließung, arab. (Bl. 92^{b}—94^{a}). 11) R. der dritten Eheschließung, ar. (Bl. 94^{ab}). 12) G. über eine Frau, die entbindet, und Gebete und Segnungen im Hause einer Wöchnerin, ar. mit einigen gr. Gebeten (Bl. 94^{b}—98^{b}). 13) G. über eine Frau bei ihrem Eintritt in den Tempel mit ihrem Kinde 40 Tage nach der Geburt (Bl. 98^{b}—101^{a}), von hier bis 34 alles ar. 14) „Gebete und nützliche (Anweisungen) und alles, was der Priester nötig hat, zuerst: die Taufe eines Kindes, das dem Tode nahe ist“ (Bl. 101^{b}—102^{a}). 15) G. über einen, der den Glauben annehmen will (Bl. 102^{b}—103^{a}). 16) G. über einen Häretiker, der in die hl. Kirche zurückkehrt (Bl. 104^{b}). 17) G. zur Abwaschung des Taufwassers am 8. Tage (Bl. 105^{a}). 18) G. für Beichtende (Bl. 106^{a}). 19) G., wenn ein Gläubiger sich mit einer Ungläubigen befleckt hat und zurückkehrt und Buße tut (Bl. 107^{b}). 20) G. über einen, der den Glauben verworfen hat (Bl. 108^{b}). 21) G. über einen, der etwas Unreines gegessen und daran sich geekelt hat (Bl. 109^{a}). 22) G. in Furcht und Ängsten (Bl. 109^{ab}). 23) G. beim Verlöbnis (Bl. 110^{a}). 24) G. über einen zu Lande Reisenden (110^{b}), 25) über einen Reisenden zur See (Bl. 111^{a}), 26) über das Haupt eines Kranken (Bl. 111^{a}), 27) über das Haupt dessen, den unreine Vorstellungen befallen (Bl. 111^{b}—113^{b}), 28) über das Haupt des Beichtenden, nachdem er dem Priester gebeichtet hat (Bl. 113^{b}). 29) Ab-

solution über einen Verstorbenen (Bl. 114^{a}), 30) einen Exkommunizierten (Bl. 115^{b}—117^{a}), 31) eine Braut am 3. Tage (sic) (Bl. 117^{a}). 32) G. über ein Kind, das im Reden langsam ist (Bl. 117^{b}—118^{a}), 33) über einen Jüngling, der die Wissenschaft anstrebt (Bl. 118^{b}), 34) über ein neues Kleid (Bl. 119^{a}—120^{a}), 35) über eine neue Patene, in welche noch nichts gelegt wurde (Bl. 120^{b}) gr. u. ar., 36) über einen neuen Kelch (Bl. 121^{a}); von hier bis 41 ar. 37) G. über ein neues Kirchenkreuz (Bl. 121^{b}). 38) G. zur Weihe des Antiminsion (انديميس) oder der „Tafel“ (اللوح, entsprechend dem Portatile des lat. Ritus), mit der auf ihm anzubringenden Zeichnung: drei wagrechte und dazwischen ein schiefer Querbalken über dem Längsbalken eines Kreuzes mit dem in die Zwischenräume verteilten Emblem $\widehat{\text{IC}}$ $\widehat{\text{XC}}$ $\widehat{\text{NI}}$ $\widehat{\text{KA}}$ (Bl. 122^{a}—123^{b}). 39) G. der Absolution (Bl. 123^{b}—125^{a}). 40) G. über einen, der beichtet, mit einem Tier oder Mann (in Sünde) gefallen zu sein (Bl. 125^{a}). 41) G. bei Darbringung frischer Trauben (Bl. 125^{b}). 42) G. über etwas, worin Unreines gefallen ist (Bl. 126^{a}—128^{a}), ar. u. gr. 43) G. über Gefäße, in welche Unreines gefallen ist (Bl. 128^{a}); von hier bis Schluß arab. 44) G. bei Darbringung neuer Früchte (Bl. 128^{b}), 45) über die Palmzweige (Bl. 129^{a}), 46) über eine Seele, welche dem Verscheiden nahe ist (Bl. 130^{a}), 47) zur Segnung der Wohnung (Bl. 130^{b}), 48) über einen von Dämonen Gequälten (Bl. 131^{a}), 49) über ein Altargefäß, Kelch und Diskosdecke und das (große) Velum (Bl. 131^{a}). 50) G. am Samstage des Feuers beim Erscheinen des Feuers (Bl. 132^{a}—134^{a}). 51) G. über Traubensaft (Bl. 134^{a}), 52) über einen, den ein Unglück befallen hat (Bl. 134^{b}). 53) Weihe eines Altares, der von den Heiden befleckt wurde (Bl. 135^{a}—136^{b}). 54) G. über solche, welche Brüder in Liebe zu einander werden wollen (Bl. 136^{b}). 55) G. über einen „Beichtlehrer“, das der Erzpriester über ihn spricht (Bl. 137^{a}). 56) G. über einen Altartisch, wenn er unfest ist (تزعزعت, Bl. 137^{b}—139^{a}). 57) G. über das Öl, mit welchem Kranke gesalbt werden (Bl. 139^{b}), 58) über Wasser für den Kranken (Bl. 140^{a}), 59) über diejenigen, welche Gelübde erfüllen und Zehenten und Opfer-

gaben darbringen (Bl. 140b), 60) über gekochtes Getreide, welches bei der Totenklage und am Gedächtnis der Verstorbenen und Märtyrer dargebracht wird (Bl. 140b), 61) über eine neue Glocke (Bl. 141a), 62) über neue Bilder (Bl. 141b), 63) über ein neues Kreuz (Bl. 141b).

II. Bl. 142a—166b Eherechtliche Bestimmungen (ohne besondere Überschrift): 1) Was der Priester zu tun hat, wenn er aus dem Priestertum auszutreten wünscht und heiraten will (Bl. 142a—144b). 2) Erbrechtliche Gesetze, aufgestellt von den heiligen Vätern und den Kanones (Bl. 144b—152b). 3) Fragen und Antworten über Erbrecht, entnommen den Gesetzen der heiligen Väter und der großen Könige (Bl. 152b bis 155a). 4) Abhandlung über die Ehehindernisse in der orthodoxen Kirche, unvollst. (Bl. 155a—166b).

Ergänzung u. Nschr. Bl. 167a—170b Episteln für eine Woche u. für das Fest des hl. Georg. — Die 3 letzten Blr., wieder älter, mit Osterberechnungen.

87. — Lektionar (mit Episteln und Evangelien) der römischen Kirche. Die Perikopenreihe beginnt mit dem „1. Sonntag des Fastens der Geburt“. An die 24 Sonntage nach Pfingsten schließt sich das Proprium Sanctorum an, beginnend mit dem 2. Februar.

Notiz auf der letzten Seite: Ex del . . . descr. Fr. Franc. Xavier Rss. Rivadeneyra. Innen auf dem Einbanddeckel: Anno Domini 1771. B 5.

90. — Abschr. 21. Juni 1762 von Ḫalīl al-ʿātī (Bl. 70b).

Das Lektionar enthält lediglich die Evangelien für die Sonntage (von Ostern angefangen), dann für die Messe am großen Donnerstag, die 11 Auferstehungsevangelien (Bl. 1a bis 41b), und die evangelischen Lesungen für das Heiligenjahr (Bl. 42a—70b).

101. — Abschr. v. A—E 17. Jahrh., der übrigen Stücke 17. oder 18. Jahrh. von 4 verschiedenen Händen.

A. Bl. 1b—53a Werke des Paulus ar-Râhib, melkitischen Bischofs von Ṣaidâ [zum Vf. vgl. G. Graf, im *Jahrbuch für Philosophie u. spek. Theologie* XX (1906) S. 55—58 und Berenbach in *Oriens Christianus* V (1905, aber später ausgegeben) S. 126—131, wo auch der bis dahin bekannte Hss.-Bestand, M. Horten im *Philosophischen Jahrbuch* XIX (1906) S. 144f.].

I. (Nr. 1—22 des Kat.) Bl. 1b—12b Theologisches Kompendium über den Schöpfer und seine Attribute, die Einheit Gottes, die Menschwerdung u. a., mit vorausgehendem Fihrist (Bl. 1b—2a). [Hrsg. von L. Šeiḫô in *al-Mašriq* IV (1901) S. 961—968, 1022—1029, übersetzt von G. Graf *a. a. O.* S. 59—80, M. Horten *a. a. O.* S. 148—158 (Kap. 1—14)].

II. (Nr. 23) Bl. 13a—23a (Bl. 19b unbeschrieben). Eine an die Heiden gerichtete Abhandlung, worin ihnen und den Juden auf Grund der Verschiedenheit ihrer Sprachen und der Entfernung ihrer Länder die Notwendigkeit der Annahme des für die gesamte Menschheit bestimmten christlichen Glaubens dargetan wird, samt einer Kontroverse mit den Juden über die Ankunft des Messias.

III. (Nr. 24) Bl. 23b—32a Brief an einen muslimischen Freund in Ṣaidâ über die Ansichten der Christen von Muḥammad und seinem Gesetze und über die Wahrheit der christlichen Religion. [Hrsg. und übers. von L. Buffat in *Revue de l'Orient Chrétien* VIII (1903) S. 413—425, 388 bis 412.]

IV. (Nr. 25) Bl. 32b—38b Über den Unterschied der christlichen Häresien. [Hrsg. von Cyrille de Jérusalem (Pseudonym), *Lettre théologique et historique de Paul, Évêque grec-melkite de Sidon.* 8°. 13 S. (Ohne Druckort u. Jahr), besser von L. Šeiḫô in *al-Mašriq* VII (1904) S. 702—709, wornach die Übers. von G. Graf *a. a. O.* S. 172—179, u. J. Berenbach *a. a. O.* S. 132—161, Text nach der vat. Hs. u. Übers.]

V. (Nr. 26) Bl. 38b—39b Antwort auf eine Anfrage des Šeiḫ Abû as-Surûr at-Tilîsî (alias Tannîsî) ar-Raqqâm über die christlichen Grunddogmen. [Hrsg. v. L. Šeiḫô *a. a. O.* I (1898) S. 840—842, übers. von G. Graf *a. a. O.* S. 160 bis 162 u. M. Horten *a. a. O.* S. 145—148.]

VI. (Nr. 27) Bl. 39b—41a Widerlegung eines muslimischen Philosophen, welcher behauptete, es gäbe nichts Böses ohne Gutes u. umgekehrt. [Hsg. von L. Šeiḫô *a. a. O.* VII (1904) S. 373 f., übers. von G. Graf *a. a. O.* S. 162—164 u. M. Horten *a. a. O.* S. 158—160.]

VII. (Nr. 28) Bl. 41ᵃ—42ᵃ Erwiderung gegen denselben über die Auffassung der Wunder Christi. [Hrsg. von L. Šeiḫô *ebd.* S. 374—376, übers. von G. Graf *a. a. O.* S. 165—167 u. M. Horten *a. a. O.* S. 160f.]

VIII. (Nr. 28) Bl. 42ᵃ—45ᵃ Widerlegung der Ansichten eines Philosophen über die Prädestination. [Hrsg. v. L. Šeiḫô *ebd.* S. 376—379, übers. von G. Graf *a. a. O.* S. 167—172 u. M. Horten *a. a. O.* S. 161—166.]

IX. (Nr. 29) Bl. 45ᵃ—47ᵃ (ohne Titel, nur mit Anknüpfung ايضًا للقديس اسقف صيدا الانطاكى) über die Eigenschaften Gottes. Incipit: نحن معشر النصارى نعتقد الاه واحد لا شريك له فى الازلية ولا نظير له فى الربوبية الخ.

X. (Nr. 30) Bl. 47ᵃ—51ᵇ Über den orthodoxen Glauben gegenüber den Häresien [= *Cod. Vat. ar. 111* fol. 59—65 u. *ibid. 112* fol. 173—184. Vgl. A. Mai, *Script. vet. nov. coll.* tom. IV S. 227—230.]

XI. (Nr. 31) Bl. 52ᵃ—53ᵃ Über die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Incipit: ان الله لما خلق ادم وخوّله ثم عصاه بطلبة الكبر والاعجاب الخ. [Die Ausgaben von Šeiḫô sind wiederholt in *Seize traités théologiques*, Beyrouth, 1906. S. ١—٥٥.]

B. Bl. 53ᵇ—70ᵇ (Nr. 32—35) Schriften eines sonst unbekannten Salomon, Bischofs von Gaza.

I. Bl. 53ᵇ—59ᵇ (ohne Titel) Widerlegung der Häresien des Arius, Makedonios, Nestorios und Eutyches, Jakob (al-Barâdi'î) und Severus, Maron und Riǧânûs (= Sergios ar-Ra's-'ainî, Parteigänger des Severus, oder Sergios, P. von Kpel.?), Phokas (der Kaiser?) und Makarios (monothel. P. von Antiochien?).

II. Bl. 59ᵇ—62ᵃ (ohne Titel) Über die Erlösung der Menschen durch das Kreuz. Incipit: اعلموا ايها المتقلدين ناموس صليب المسيح انكم متى جهلتموه صرتم كالاطفال المتقلدة ما لا تقدم تعرف مقداره الخ.

III. Bl. 62ᵃ—66ᵃ (ohne Titel) Über die Zusammensetzung des Universums und des Menschen als des Mikrokosmos aus geistigen und sinnlichen Elementen. Incipit: اعلموا ايها بنى كنيسة الله البشرية ان الانسان هو العالم الاصغر وفيه وجود العالم الاكبر

الخ Dazu (Bl. 61b) eine graphische Gruppierung (صورة) der Elemente جوهر، جرم، حىّ، متنفس.

IV. Bl. 66a—68v Erklärung des christlichen Glaubenssatzes von der Trinität. Überschrift: فى معنى ايمان النصارى الارثودكسية بالاه واحد اب وابن وروح قدس انه ليس يكن يلزمهم بهذا القول ثلثة الهة ولا ثلثة ارباب ولا يفسد توحيده.

V. Bl. 68b—70b 6 Gedichte theologischen Inhalts. Incipit: الحمد لله الاول قبل كل بداية. الآخر بعد كل نهاية العالى فوق كل غاية الخ.

C. Bl. 71a—81b (Nr. 36—49) Theologische Kontroversen des „Philosophen 'Afîf, des Sohnes des Šeiḫ al-Makîn ibn al-Mu'ammil" über die Häresien, mit Inhaltsverzeichnis (Bl. 71b) und 15 Abschnitten (die Überschriften s. im Katalog). [Nach der nicht näher begründeten Vermutung E. Ajam's: *Le Monothélisme des Maronites, d'après les auteurs melchites,* in *Échos d'Orient* IX (1906) S. 91f. war der Vf. melkitischer Bischof im 12. Jahrh. Ebd. ist das 10 Zeilen umfassende Kap. über die Maroniten abgedruckt.]

D. Bl. 82b—87b (Nr. 50) Zitatensammlung des Gerasimos, Mönches im Kloster des hl. Simeon Stylites bei Antiochien, mit dem Titel كتاب الكافى فى معنى الشافى „Buch des Genügenden über den Begriff des Heilenden". Zum Erweise der Wahrheit der christlichen Lehre von dem einen und dreieinigen Gott und der menschlichen Geburt des Logos werden außer Zeugnissen aus dem A. und N. T. namentlich eine lange Reihe von Aussprüchen griechischer Philosophen und zum Schlusse Koranstellen aufgeführt. Genannt werden: Die weise Sibylle, Plato (sehr oft), Dionysios, das 4. Buch des Krates, Hermes Trismegistos, Antisthenes, Xenophon, Sokrates, Timaios Lokros, „das 4. Buch der Philosophie des Aristoteles", Numenios, Apollonios, Plutarch, Thukydides, Porphyrios, Darios der Weise, Aemilius, Apollon. [Andere Hss.: *Bodl. Uri 49* Nr. 1 u. *Beirut ar. 55* S. 243—271, vgl. *al-Mašriq* VIII (1905) S. 717.]

E. Bl. 88a—96a (Nr. 51) Disputation des Katholikos Timotheos (I.) mit dem Chalifen al-Mahdî in 27 Fragen und Antworten, eine arab. Bearbeitung des syrischen Origi-

nals. [Vgl. O. Braun in *Oriens Christianus* I (1901) S. 146. Weitere Hss. dieses ar. Textes: *Beirut ar. 55* S. 272—316 s. *al-Mašriq* ebd., u. *Par. ar. 5140*, s. *Revue de l'Orient Chrétien* IV (1909) S. 349.]

F. (Nr. 52—58)

Bl. 96ᵇ unbeschrieben. Das Folgende wurde später dem Bande eingefügt. Bl. 97—99 u. 109—113, 114 u. 115 sind zusammengeklebt, Bl. 99ᵇ auch mit weißem Papier überklebt, obwohl die Blr. nicht schadhaft sind, sicherlich mit Absicht geschehen wegen der auf diesen Seiten stehenden starken Invektiven gegen Muḥammed. Auch Bl. 97ᵃ war mit Bl. 96ᵇ zusammengeklebt, ist aber wieder gelöst.

I. Bl. 97ᵃ—118ᵇ Fragment einer eschatologischen Schrift, in welcher vor allem Muḥammed als erster und der Papst als zweiter Antichrist erklärt werden.

II. Bl. 119ᵃ—124ᵇ Die Kontroverslehren der abendländischen und morgenländischen Kirche.

III. Bl. 125ᵃ—136ᵇ Apokryphe Rede Christi an seine Jünger unvollst. (Bl. 137 u. 138 unbeschrieben.)

G. Bl. 139ᵃ—157ᵇ (Nr. 59) Auszug aus dem theologischen Werke des Anthimios, Maṭrân von Skythopolis, s. 3 u. 38.

H. Bl. 160ᵇ—181ᵇ (Nr. 60) Buch der Entscheidungen der gläubigen Kaiser Konstantin und Theodosios, mit Einleitung (Bl. 160ᵇ—161ᵇ), 22 Kapp. (Bl. 161ᵇ—168ᵃ) und kasuistischen Fragen und Antworten (Bl. 168ᵃ—181ᵇ).

J. Bl. 182ᵃ—196ᵃ (Nr. 61) dasselbe wie A I. (Bl. 196ᵇ bis 199ᵇ unbeschrieben).

K. Bl. 200ᵃ—289ᵇ (s. Katal. Nr. 62—69).

102. — Abschr. (Des I. Tls.): Sonnt. 26. November 1111 H. = 7207 Ad. (= 1699 n. Chr.). Schrbr. Ḫûri ʿAṭâ-allâh, Sohn des Ḫûri Ǧirǧis ibn Ġariz, aus Lydda (Bl. 206ᵇ).

„Die Rettung der Sünder" von Agapios (Landos) von Kreta, Mönch auf dem Berge Athos (17. Jahrh.), aus dem (Vulgär-)Griechischen übersetzt von dem Priester und Maler Jûsuf, Sohn des Ḥâǧǧ Antonios, Schüler des (1648) verstorbenen Euthymios (II.) von Antiochien (zuvor Bischofs von Ḥaleb unter dem Namen Meletios), mit der Einleitung des Verfassers (Bl. 1ᵇ—6ᵃ) u. 3 Teilen, unvollst.: I. mit 38 Kapp. (Bl. 6ᵃ—206ᵃ), II. mit 22 Kapp. (Bl. 206ᵇ—396ᵃ), III., wovon nur mehr 5 Seiten (Bl. 396ᵇ—398ᵇ). [Andre Hs. *Par.*

ar. 223. Griech. Ausgabe: Βιβλίον ὡραιότατον καλούμενον Ἁμαρτωλῶν σωτηρία μετὰ πλείστης ἐπιμελείας συντεθὲν εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητός, τοῦ ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ ὄρει τοῦ Ἄθω ἀσκήσαντος, καὶ νῦν νεωστὶ διορθωθὲν παρ' αὐτοῦ. Venedig 1641. (Fehlt in Ehrhard-Krumbacher, *Gesch. der byz. Lit.*[2]); vgl. Fabricius, *Bibl. graeca*, ed. de Harles, t. XI, S. 396.]

106. — Zstd. Die letzten Blr. sind ausgerissen; sonst sehr gut erhalten. Abschr. 16. Jahrh.

Kanones-Sammlung.

I. Bl. 1^b—85^b „Buch der geistlichen Medizin (كتاب الطب الروحانى), gesammelt aus den Kanones der hl. Apostel und Väter und der ihnen nachfolgenden Priester und geistlichen Lehrer" (Bl. 8^a). Nach dem Fihrist (Bl. 1^b bis 7^b) der Text in 47 Abschnitten (Bl. 8^a—81^b). Derselbe bietet nach 2 einleitenden Kapiteln buß- und moralgesetzliche Bestimmungen über die verschiedenen Arten von Sünden (3—24), über die Sakramente (25—28), den Welt- und Ordensklerus (29—35, 37), das Verbot der Teilnahme an heidnischen Opfermahlen (36), das Fasten (37), die Haltung der Feiertage (39—41), das Gebet (42), Almosen (43), die Steuern (44), Verschiedenes (45—47), woran sich 3 (ungezählte) Abschnitte über den Beichtvater (Bl. 81^b—83^b), den Mord (Bl. 83^b) und die Beichte (Bl. 83^b—85^b) anschließen.

II. Bl. 85^b—90^a Kanones des hl. Papstes Klemens.

III. Bl. 90^b—94^a 12. Kanon des 7. allg. Konzils.

IV. Bl. 94^a—97^a Aus den „Kanones von der Beichte", meist Bestimmungen und Bedingungen zum Empfange der hl. Kommunion und zum Eintritt in den Ordensstand.

V. Bl. 97^a—101^b Aus den Kanones der hl. Väter, der Apostel, des hl. Basilios und anderer.

VI. Bl. 101^b—104^b 45 Kanones des hl. Epiphanios, Bischofs von Cypern, für den gläubigen Kaiser Anastasios.

VII. Bl. 105^a—110^a „Was der hl. Vater Theodoros, Vorsteher des Klosters Studion, vorschrieb betreffs derer, welche ihre geheimen Sünden beichten, und derer, welche die Beichtenden annehmen".

VIII. Bl. 110^a—125^b Bericht über die 7 allg. und die 7 kleinen Konzilien und die Häresiarchen, gegen welche sie nötig waren, dazu (von Bl. 115^b an) die 22 Kanones des 7. allg. Konzils.

IX. Bl. 125^b—149^a Ausführliche Geschichte des 7. allg. Konzils und 88 Kanones desselben.

X. Bl. 149^a—178^a Die Kanones des hl. Basilios in 3 Büchern mit 271 + 40 + 48 Kanones.

XI. Bl. 178^a—186^b 16 Kanones des hl. Johannes, des Fasters, P. von Kpel.

XII. Bl. 186^b—190^a Kanones des Diakons Johannes, Schülers des hl. Basilios.

XIII. Bl. 190^a—198^a Kanones über den Eintritt in das Priestertum und über den Klerus.

XIV. Bl. 198^b—206^b 70 kurze Kanones über die Befugnisse und Dienste der verschiedenen Grade des Klerus.

XV. Bl. 206^b—210^a Die Ehehindernisse.

XVI. Bl. 217^a—225^a Über die Festtage von dem hl. Klemens, dem Petrusschüler.

XVII. Bl. 225^a—230^b Kurze Paränesen über sittliches Verhalten (wie **10** XV), unvollst.

120. — Zstd. nicht gebunden. Dat. Mittw. 23. Juni 1815.

Überschr. „Kontroverse und Disputation, welche stattfand zwischen dem Mönche Georg (aus dem Kloster des hl. Simeon Stylites) und 3 muslimischen Gelehrten in Anwesenheit des Emirs al-Mušammar, des Bruders des Königs al-Ġâzî az-Ẓâhir ibn Jûsuf ibn Ajjûb aṣ-Ṣalâḥî zu Ḥaleb zur Zeit des Kaisers Leo des Armeniers im J. 6615 Ad. = 1168 n. Chr.“ (sic, recte 1107 n. Chr.). [Andere Hss. zahlreich.]

124. — Ungeordnete evangelische Perikopen, darunter für den 23., 26. Okt., 3., 8., 21., 25. Nov. u. Ostersonnt. in verschiedenen Schriftzügen; 18. Jahrh.

125. — (S. Katalog!) Die stark abgenützten, in einen alten Einband gehefteten Blr. mit sehr moderner Schrift scheinen Vorlesungen und Vorträge eines theologischen Lehrers zu sein.

126. — Abschr. von A.: Damaskus, Dienst. 5. Juli 7161 Ad. (= 1653 n. Chr.). Schr. der melkitische Diakon Salaimân ibn Miḫâ'il, genannt ابن بقى, aus Damaskus, Schüler des Diakons Eliâs Masarra, zur Zeit des Patriarchen Makarios von Antiochien und dessen Schülers, des Maṭrân Gerasimos.

A. Kontakion wie **84**, jedoch nur arab.

B. Die letzten 8 Blr. Ergänzung: **Berechnung der kirchlichen Festzeiten** für die Jahre 7306—7337 Ad. (= 1798—1829 n. Chr.).

129. — Abschr. Donnerst. 10. August 7039 Ad. = 26. Dû'l-ḥigga 937 H. (= 1531 n. Chr.). Schrbr. der Bischof Makarios von Qârâ (Bl. 228ᵇ—229ᵃ).

I. Bl. 1ᵃ—228ᵇ Geschichte von Barlaam und Joasaf.

II. Bl. 229ᵃ—252ᵇ Anfang der Annalen (كتاب نظم الجوهر) des Patriarchen Eutychios, Sa'îd ibn Baṭrîq.

130. — Größere Teile zu Anfang und Ende fehlen. Vor dem ersten numerierten Bl. noch ein nicht gezähltes mit zerrissenen Ecken. Lücke nach Bl. 138 u. 178.

Der Inhalt des Euchologions ist nach Anordnung (mit wenigen Differenzen) und Text derselbe wie in **127** (s. Katalog). Es enthält hievon den Rest von Kap. 12 (Bl. 1ᵃ—6ᵃ), dann die Kapp. 14—22, 27, 28, 30 (unvollst.), 29, 31—36, 50—56, 57—62 (hier als 35—39 gezählt), 68 (hier 43), 47 (hier 44), 71 (hier 41), 80, 83, 84, 87 (unvollst.).

131. — Die Blr. der Hs. sind nicht numeriert. Abschr. J. 1841 im Kloster al-Belment (bei Antiochien) von dem Ḫûri Anastasios aus Damaskus (Bl 1ᵃ).

I. Konkordanz der 82 arabischen (Bl. 1ᵇ—216ᵃ) und der *griechischen* ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις (Migne, *P. G.* LXXXIX, 329 bis 824) des Anastasios Sinaita: 1—5 = *1—5*; 6 (zweimal) = *7*; 7—32 = *8—34*; 33—36 = *36—39*; 38 (hier verschrieben 48) ff. = *40ff.*

II. Bl. 216ᵃ—218ᵇ Sentenzen vom hl. Nilos.

134. — Fragmenten-Sammelband.

A. Bl. 1ᵃ—45ᵇ Grammatikalische Fragmente aus dem 19. Jahrh.

B. Bl. 46ᵃ—53ᵇ. Kap. 8—10 (letzteres unvollst.) aus dem großen Euchologion (s. **127**), aus dem 18. Jahrh.

C. Bl. 54ᵃ—65ᵇ Grammatikalisches Werk von Abû 'Abdallâh Muḥammad ibn Dâûd aṣ-Ṣanhâǵi, bekannt als Ibn Aǵurûm. Schr. des 18. Jahrh.

(D. Bl. 66ᵃ—86ᵇ Türkisches.)

E. Bl. 87ᵃ—94ᵇ kl. 8°, Baumwollpapier. Der Text ist in abendländischer Seitenfolge geschrieben; 13. Jahrh. Psalterfragment: Ps. 17, 13—21, 5a, griech. u. arab.

135. — Nicht paginiert.

Abschr. 18. Juni 7126 Ad. (= 1618 n. Chr.). Schrbr. Neophytos, Mönch des Klosters Mâr Sâbâ in der Wüste des Jordan, und des Klosters Mâr Miḫâ'il in Jerusalem, Sohn des 'Abbûd ibn 'Isâ ibn Šâhin aus Damaskus. — Besitzer: die beiden genannten Klöster; geschr. von dem Priester und Mönch Gregorios des Klosters unserer Herrin in Ḥamâṭûrâ, Sohn des Ḫûrî Ǵirǵis aus Ṭarâbulus, Sonnt. 10. Januar 7127 Ad. (= 1619 n. Chr.).

Die vier Evangelien wie **72** (jedoch vollständig). Dem Johannesev. geht außer dem argumentum eine 2 Seiten umfassende Einleitung in Maqâmen voraus.

136. — A. Abschr. des 15. Jahrh. von dem Mönch und Priester Miḫâ'il, Sohn des verstorb. Ǵirǵis, aus dem Flecken دير عطير in Syrien.

Kontâkion, 1) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos, teils syrisch, teils arabisch; die Responsorien des Volkes

immer ar. (Bl. 1b—44b; Bl. 45 unbeschrieben). 2) Liturgie der Proëgiasmena, syr. u. ar. (Bl. 47a—60a).

B. Bl. 46 von kleinerem Format, später beigebunden. Fragment aus einem Lektionar: Lesung Sap. 3, 1 ff. für das Fest des hl. Sabas.

137. — 155 Blr. Anfang und Schluß fehlen. Die große Lücke nach Bl. 15 wurde beim Binden mit den beiden leergelassenen Blrn. 16 u. 17 ausgefüllt; ebenso sind Bl. 144—153 unbeschriebene Ersatzblätter.

Liturgikon, syr. u. arab.

1) Ordinarium der Vesper mit fehlendem Anfang (Bl. 1a bis 15b), zuerst arab., dann von der großen Synapte des Diakons an (Bl. 3b) in 2 Kolumnen syr. u. ar., die طلبة الافرينية (Bl. 11b) teils doppelsprachig, teils nur arab.

2) Ordinarium des Orthros, arab., die Synapte syr. u. arab. (Bl. 19a—34b).

3) Ritus und Gebete zur Bekleidung mit den priesterlichen Gewändern, ar. (Bl. 35a—38a).

4) Prothesis, meist arab. mit wenigen syr. Stücken (Bl. 38a—44a).

5) Liturgie des hl. J. Chrysostomos; diese und die folgenden teils ar., teils dopp. (Bl. 44b—78b).

6) L. des hl. Basilios (Bl. 79a—121a).

7) L. der Proëgiasmena (Bl. 121b—141a).

8) Ritus der Metalepsis ar., unvollst. (Bl. 141b—143b).

Nachschr.: Bl. 154ab ein Gebet um das allgemeine Wohl der Gläubigen und die Ruhe der Verstorbenen.

138. — Abschr. Laodikea 7. Juni = 17. Ramaḍân 7034 Ad. (= 1526 n. Chr.). Schr. Ḫûri Ibrâhîm, S. des Priesters Juḥannâ, des S. des Ḫ. Ja'qûb usw. (Bl. 149b bis 150a).

Psalterion (samt 5 alttestamentl. Cantica), mit einer längeren Einleitung (Bl. 1b—4a).

142. — Nicht paginiert. Einige Blr. spätere Ergänzung. Abschr. Ḥaleb 7. August (nach der Basil.-Lit.) u. Samst. 9. Aug. (nach der Proëg.-L.) 7171 Ad. = 1073 H. (= 1663 n. Chr.). Schr. Priester Markos ibn Dau'ât aus dem Flecken Kefr baham (sic).

Griechisch-arabisches Kontakion wie 84 samt der Vorrede des Meletios, dazu in Nachschr. die ἀπολύσεις der Herrenfeste von Pfingsten an.

146. — A. Abschr. Kloster Mâr Sâbâ in der Wüste 5. Juni 6934 Ad. (= 1426 n. Chr., Bl. 68b); Freitag 13. August im Fasten der reinen Herrin, der Gottesmutter Martmarjam 6936 Ad. (= 1428 n. Chr., Bl. 125b); Sonnt. 8. Juni 6942 (Ad. = 1434

n. Chr., Bl. 255ᵃf.); 3. März Mittfasten 6940 Ad. (= 1432 n. Chr., Bl. 442ᵃ), alles von dem Priester und Mönch Jô'akîm الربواى (d. i. von ar-Rubwa nw. von Damaskus).

Patristica, vorwiegend Heiligenleben.

I. Bl. 1ᵃ—68ᵇ Leben des hl. Gregor, Bischofs von Girgenti, verf. von Leontios, Priester, Mönch und Vorsteher des Klosters des hl. Sabas in Rom = Migne, *P. G.* XCVIII, 549—716.

II. Bl. 69ᵃ—125ᵃ Leben des hl. Theodoros, Vorstehers der Laura des hl. Mâr Sâbâ (bei Jerusalem) und späteren Bischofs seiner Vaterstadt Edessa. [Andere Hs. *Par. ar. 147* Bl. 162ᵃ—220ᵇ (geschr. 15. Jahrh., s. Kat. S. 33). Griech. hrsg. von J. Pomjalovskij, St. Petersburg. 1892. Vgl. *Byz. Zeitschr.* I (1892) S. 632. II (1893) S. 349.]

III. Bl. 140ᵃ—180ᵇ Verschiedene kurze Heiligengeschichten: 1) Fragment einer Erzählung (in 1. Person) über Erlebnisse beim Besuche der Mönche in der Wüste, u. a. von der wunderbaren Spendung der Kommunion durch Engel (verschieden von der Historia Lausiaca). Der Anfang fehlt (Bl. 140ᵃ—143ᵇ). Im Epilog empfiehlt sich der Übersetzer (الذى فسّر وترجم ونقل هذا الخبر) der Fürbitte der Jungfrau und Gottesmutter Martmarjam, des hl. Mâr Mûsâ, dem sein Herr auf dem Berge Ṭûr Sînâ Geheimnisse offenbarte, und des Mâr Sâbâ. 2) Leben von Heiligen unter dem ungläubigen Kaiser Diokletian: des hl. Märtyrers Petrus, Patriarchen von Alexandrien, der Väter (انبا) Mûsâ und seines Schülers ابسيوس, Joseph, Gelasios und Sergios (سرجس; Bl. 144ᵃ—157ᵇ). Die Schrift soll i. J. 155 (= 771 n. Chr.) aus dem Griechischen übersetzt sein (Bl. 157ᵇ). Der Übersetzer beginnt mit der Anrufung der hl. Jungfrau, des Moses und Aarons, ist also wohl im Sinaikloster zu suchen. 3) Erzählungen der Väter und Mönche Misael, Johannes des Großen, Vorstehers des Klosters Ṭûr Sinâ, Martyrios, des Schülers des Vorigen, und Kyriakos über Anbâ Stefan, A. Johannes, Schülers Johannes des Großen, A. Johannes aus dem Kloster des hl. Sabas und A. Menas (Bl. 158ᵃ—180ᵇ).

IV. Bl. 181ᵃ—255ᵃ Leben des hl. Antonius, des Vaters

der Mönche, verf. von dem hl. Athanasios = Migne, *P. G.* XXVI, 837—976.

V. Bl. 257^{a}—304^{b} Leben des hl. Arsenios, des Lehrers der Königssöhne (verf. von Theodor Studites) = Acta SS., Julii IV, S. 617—631.

VI. Bl. 304^{b}—442^{a} 57 „Homilien“ des Theodor Studites, identisch mit folgenden Sermones der Parva Catechesis: 3—6, 8—13, 17, 18, 20—22, 24—28, 30—32, 34—40, 42, 44, 49—68, 70—73, 80. (Vgl. Migne, *P. G.* XCIX, 512—614. E. Auvray, *Theodori parva catechesis.* Paris 1891. S. 8 bis 278.

B. Abschr. J. 940 H. (= 1533 n. Chr., Bl. 138). Blr. 131^{b}, 133^{b}, 139^{ab} unbeschrieben.

Ritus der προσκυνήσεις am Pfingstfest, griech. und arab. (Bl. 126^{a}—138^{b}).

Auf der Innenseite des zweiten Einbanddeckels eine Notiz über die unter den Christen von Jerusalem und Umgebung ausgebrochene Panik bei der feindseligen Stimmung der muslimischen Bevölkerung infolge der Eroberung Ägyptens durch Napoleon.

147. — Nicht paginiert. Das 1. Bl. ist spätere Ergänzung und Bl. 1^{b} (Beginn des Textes) Nachschrift. Gesch. Gelesen von Qozmá (Kosmas) ibn ad-Dabbás, Melkit in Damaskus, i. J. 1159 H. (= 1746 n. Chr., Bl. 1^{a}). Besitzer Kloster des hl. Sabas. 2. Aug. 1758 (griech. ebd.).

74.—90. Homilie des hl. Johannes Chrysostomos zum Matthäus-Evangelium = Migne, *P. G.* LVIII, 673—794.

150. — Abschr. Jerusalem im Kloster القسطنطينية 25. Juli (Bl. 35^{b}), 12. Aug. (Bl. 196^{b}) 1789 n. Chr. von dem Diakon Athanasios, Sohn des Ḫûri Miḫâ'il, aus Laodikea.

I. Bl. 1^{b}—15^{b} Kommentar und versifizierte Nachahmung des lexikalischen Werkes كتاب المثلثات des Quṭrub (gest. 821 n. Chr.), verf. von dem „Libanon-Mönche“ Gabriel (Farḥât) i. J. 1705. [Vgl. C. Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.* I, 102 f.]

II. Bl. 16^{a}—32^{b} Ein ähnliches Werk von Šihâb ad-dîn al-Absîṭî (الابسيطى) unter dem Titel: كتاب عزيز الاسلوب من المهم المطلوب

III. Bl. 32^{b}—35^{b} ابيات وعظ جميع فيها ما بين المقصور والممدود تحت لفظ واحد von dem Libanon-Mönche Gabriel.

IV. Bl. 36^a—50^a Das grammatische Lehrgedicht ملحة الاعراب von Abû Muḥammad al-Qâsim ibn ʿAlî ibn Muḥammad ibn ʿOṯmân al-Ḥarîrî von al-Baṣra (gest. 1054) [s. Brockelmann *a. a. O.* I, 276f.].

V. Bl. 50^b—82^b Ṣûfische Briefstillehre nach 46 Stichworten geordnet, von al-Bisṭâmî (gest. 1454) mit dem Titel كتاب مناهج التوسل فى مباهج الترسل [s. Brockelmann *a. a. O.* II 231f.].

VI. Bl. 83^a—110^b Briefexempel an Wezîre, Paschas Welis, ʿUlamâʾ, Patriarchen, Bischöfen, zu Gratulationen an kirchlichen Hochfesten mit Antworten, Kondolenzschreiben beim Tode des Vaters, Glückwunsch zur Ehe.

VII. Bl. 111^b—132^b Eine ähnliche Sammlung von Briefen an Patriarchen, Bischöfe, Priester, Diakonen, Archonten, Lehrer und Laien, auch Musterbriefe in Versen.

VIII. Bl. 133^a—196^b Poëtische Anthologie aus den „Aussprüchen der Lehrer" über die verschiedensten Gegenstände, wie Tugenden, Lebensweise und Lebensart, Frauen, Schrift, Geheimnisse, weiße Haare, Vorbereitung auf den Tod, Sterben.

155. — Schr. sicher des 14. Jahrh. Die Blr. z. Tl. verbunden. — Nachschr. Geburtsdatum 22. April 7105 Ad. (= 1597 n. Chr.) des Kindes Ǧirǧis, des Sohnes des Priesters Šaḥḥâda, „als die Mutter auf der Insel Cypern war" (Bl. 131^a).

Melkitisches Euchologion, syrisch (in melkitischen Schriftzügen) und arabisch.

1) Gebet über die Wöchnerin am Tage der Niederkunft, ar. mit wenigen syr. Teilen (Bl. 1^a—2^b).

2) G. beim Eintritt der Frau in die Kirche am 40. Tage nach der Geburt, ar.; der Anfang eines Schluß-Troparions syr. (Bl. 2^b—5^b).

3) G. über einen Brunnen, in welchen Unreines gefallen ist, ar. (Bl. 5^b—7^a). 4) G. über etwas, worein unreines gefallen ist; unvollst, ar. (Bl. 7^a—8^b, dann Lücke).

5) Schluß des Taufritus: Eintauchung, Salbung, Spendung der Kommunion an das Kind; dazu das Glaubensbekenntnis derjenigen, welche „vom Unglauben des Manes, des Arius, der Jakobiten, Nestorianer, Maroniten und Armenier" über-

treten, teils syr., teils ar. (Bl. 9^{a}—13^{a}). 6) Taufritus, mit Ausnahme einiger Gebete gegen Schluß ganz syr., die Rubriken ar. (Bl. 13^{a}—34^{a}). 7) G. zur Lösung des Gürtels des Getauften nach 8 Tagen, ganz syr., die kurzen Rubriken ar. (Bl. 34^{a}—37^{a}).

8) R. der Verlobung, meist arab. (Bl. 37^{a}—41^{b}). 9) R. der Krönung der Braut und des Bräutigams, teils syr., teils ar. (Bl. 42^{a}—74^{a}). 10) R. der zweiten Ehe, ar. (Bl. 74^{a}—76^{b}). 11) R. der dritten Ehe, ar. (Bl. 76^{a}—80^{a}).

12) R. der Wasserweihe (am Abend), ar. u. meist syr. (Bl. 80^{a}—98^{b}). 13) R. der Wasserweihe am Morgen, syr. mit ar. Rubriken (Bl. 98^{b}—108^{b}). 14) „Geistliche Rede am Feste der Wasserweihe, an welchem alle Gewässer geweiht und gereinigt werden". (وهذه خطبة روحانية نهار عيد قداس الما الذى تتقدّس جميع الامياه وتطهر): Lc. 3, 1–23 mit harmonischer Einflechtung des Taufberichtes der anderen Evangelisten, daran anknüpfend eine Diskussion zwischen dem Volk, Johannes und Christus, ar. (Bl. 108^{b}—114^{a}).

15) „R. der hl. Ölung der Lampe", anfangs syr., dann die eine Epistel und die Evangelien und die sich daran anschließenden Gebete ar. (Bl. 114^{a}—154^{b}; Bl. 130^{b} u. 131^{a} unbeschrieben).

16) „Der Glaube der Orthodoxie", ar. (Bl. 134^{b}—155^{b}). (Incipit: اومن بلاب (sic!) والابن وروح القدس ثلثة اقانيم ثلثة خواص الاه واحد جوهر واحد ربوبية واحدة اب والد غير مولود وابن مولود وروح منبثق الخ) und kurzer Bericht über die 7 allg. Konzilien, arab. (Bl. 156^{a}—159^{b}).

17) R. der Kniebeugung (السجدة) am Pfingsts., syr., nur Schriftlesung und Rubriken ar. (Bl. 159^{b}—196^{a}).

18) (Bl. 196^{b} überklebt) Rest der Weihe eines Bildes, ar. (Bl. 197^{a}). 19) G. über einen Altar, der von den Heiden verunreinigt wurde, ar. (Bl. 197^{a}—198^{b}). 20) G. über einen Altartisch, der unfest geworden ist, arab. (Bl. 198^{b}—200^{b}). 21) G. über neue priesterliche Gewänder, teils syr., teils ar. (Bl. 201^{a}—202^{a}). 22) G. über einen Altar, auf dem ein Häretiker die Messe gefeiert hat, ar. (Bl. 202^{a}—203^{b}). 23) G. über eine neue Patene, ar. (Bl. 203^{b}—204^{a}). 24) G. über

einen neuen Kelch, ar. (Bl. 204[a]—205[a]). 25) G. über ein neues Kreuz, ar. (Bl. 205[ab]). 26) Gebet bei Austeilung der Kommunion außerhalb der Messe (صلاة. اذا اردت تصمّد جسد تقدم تقديسه), ar. (Bl. 205[b]—206[b]). 27) G. zur Weihung heiliger Bilder, gesprochen von dem Erzpriester oder dem Priester, der rector ecclesiae (صاحب الكنيسة) ist, ar., nur mit Anfang (Bl. 206[b], dann Lücke).

28) Fragment eines Gebetes über Wasser(?), syr. (Bl. 207[ab]). 29) G. über Öl, mit welchem der Kranke gesalbt wird, ar. (Bl. 208[a]—209[a]).

30) G. über Altargeräte, Decken und anderes, syr., unvollst. (Bl. 209[b], dann Lücke). 31) Rest eines Gebetes über Gefäße(?), ar. (Bl. 210[a]).

32) „Die kleine Taufe“, wenn ein Kind dem Tode nahe ist, syr. (Bl. 210[b]—211[a]).

33) G. über einen, der auf dem Meere reist, ar. (Bl. 311[a]).

156. — Abschr. Mittw. 23. Juni 1820 (S. 197), an einem Mittw. des Juli 1820 (S. 244). — Besitzer a) Κυριακὸς βάρνις (auf einem Vorsatzbl.). b) صليبا جريس (auf der folgd. S.).

Liturgische Miszellaneen.

A. S. 1—20 „Das kleine Gebet des Schlafes“ (صلاة النوم الصغيرة); S. 21f. in Nachschr. Gebete zu den Engeln.

B. (mit neu beginnender Paginierung) 1) Oktoïchos (S. 1—121). 2) Die 11 Exapostilarien des Kaisers Konstantin und die „Morgengebete seines Vaters, des Kaisers Leon“ (S. 122—145). 3) Kanon der Paraklesis der Gottesmutter (S. 146—174). 4) 24 Lobsprüche (بيت المديح, S. 175—197). 5) Ritus der Metalepsis mit 12 Gebeten heiliger Väter vor der Kommunion und 4 solchen nach derselben (S. 198—244).

179. — Zstd. 296 lose und ungeordnete Blr. von Baumwollpapier. Größe: 20 × 15 cm; Textspiegel 14 × 8 cm. 16 Zln. Vom Wurm sehr stark zerfressen, namentlich am obern Rande und rechts unten im Eck. Die ersten Blr. sind im schlechtesten Zustand. Abschr. 11. oder 12. Jahrh.

Fragment eines Πραξαπόστολος. Die Apostelgeschichte ist verteilt auf die Sonn- und Ferialtage von Ostern bis zum 30. Sonntag „nach der Kniebeugung“ (d. i. Pfingsten), dann vom „Sonntag der Käseenthaltung“ bis zum Palmsonntag und auf die letzten Tage der Leidenswoche. Die paulinischen

und katholischen Briefe gehören den Heiligenfesten an. Den Perikopen der Sonntage und vieler Gedächnistage der Heiligen folgt eine umfangreiche Erklärung aus den Homilien des hl. Johannes Chrysostomos. Schrifttext und Kommentar stimmen, abgesehen von wenigen sprachlichen Varianten, mit jenen in 29 überein. Vorhanden ist auch noch ein großer Teil einer dem Kirchenjahre angepaßten Übersicht mit Zitation der biblischen Kapitel und dem Anfangs- und Schlußsatze der betreffenden Perikopen.

181. — Abschr. Samst. 22. Oktober 1776 n. Chr. = 20. Ramaḍân 1190 H. von dem Ḫûrî Jûsuf Ġaḥšân (Bl. 165ª, 154ᵇ).

Teile des kirchlichen Officiums.

1) II. Teil des Oktoïchos: 6.—9. Ton (Bl. 1ª—154ᵇ). 2) Die Exapostilarien der Auferstehung von Kaiser Leon und seinem Sohne Konstantin (Bl. 155ª—158ª). 3) Die Exap. für die Ferialtage (Bl. 158ªᵇ). 4) Photagogika (Bl. 158ᵇ bis 159ª). 5) Flehekanon (قانون خشوعى) zur Gottesmutter (Bl. 159ª—161ª). 6) Kanon der Paraklesis (Bl. 161ª—163ª). 7) Die 10 Cantica (Bl. 163ᵇ—165ª).

182. — Dieser Band entspricht nicht dem unter derselben Nr. im Katalog angegebenen, vielmehr:

152 Blr. Folio. 13—24 Zln. 32×22; ca. 25×16. Zstd. gut. Papier von verschiedener Stärke, weiß. Ebd. Pappe mit schwachem, braunem Lederüberzug. Abschr. ʿAkra 25. Mai 1850 = 1265 H. von Ibrahim ibn Ḫalil Ġaḥšân aus ar-Ramle, Melkit.

Synaxarion für September bis November.

(Schluß folgt.)

Dr. G. Graf.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Cod. syr. Phillipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke. — An der Spitze der Meermanschen Handschriften, welche die Königliche Bibliothek zu Berlin 1889 aus dem Nachlaß von Sir Thomas Phillipps erworben hat, steht eine syrische Evangelienhandschrift von hohem Alter: Cod. Phillipps 1388. Sie dürfte um 500, eher früher als später, geschrieben sein; wie den Subskriptionen zu entnehmen ist, für das Isaak-Kloster in ܓܒܘܠܐ in Nordsyrien. 677 wurde sie dem

Kloster des Abba Pišoi (in der nitrischen Wüste oder in Mesopotamien?) geschenkt, muß aber den Besitzer mindestens einmal gewechselt haben. Aus dieser Zeit datieren die häufigen arabischen Notizen. Später gelangte das Kleinod in die Bibliothek der Jesuiten von Clermont in Paris. Als der Orden in Frankreich 1763 unterdrückt wurde, ging die Handschrift mit vielen anderen in den Besitz des holländischen Historikers Johannes Meerman über und nach dessen Tode (1824) in denjenigen von Phillipps. 1887 erfuhr Th. Mommsen, daß die Besitzer des Phillippsschen Schatzes, u. a. diesen Kodex veräußern wollten. So kam Cod. Phillipps 1388 nach Deutschland.

Im Ganzen ist er gut erhalten.[1] Die Blätter sind zumteil abgegriffen. Eine Beschädigung muß sehr alt sein. Bl. 108—115 = Lk. 6—8, 41 ܢܦܠ ist an Pergament und Schrift als jüngere Einlage erkenntlich, wird aber wenigstens noch dem 8. Jahrh. zuzuweisen sein. Ob der Text die getreue Abschrift des ausgefallenen Kurras darstellt, läßt sich schwer entscheiden. Doch ist es mir nach der Kollation der ganzen Hs. wahrscheinlich. Anders verhält es sich mit jüngeren Ergänzungen. Bl. 12, 16, 18 sind am Rand abgerissen und mit Papier ausgebessert. Gleichzeitig ist auch der verlorene Text nachgeschrieben worden. Doch geschah es offenbar von sehr unkundiger Hand. Für den Peschittawortlaut besaß der Schreiber keine Sicherheit mehr und hatte vielleicht auch nicht die Möglichkeit sich zu verlässigen. Ich notiere die Varianten zum Text von Gwilliam: Mt. 2, 12 ܘܐܙܠܘ] ܐܙܠܝܢ ܗܘܘ | ܒܐܘܪܚܐ] ܐܘܪܚܐ ܗܘܝ ܐܚܪܬܐ] ܥܡܗܘܢ ‖ Mt. 2, 16 ܠܗܘܢ—ܘܫܕܪ] < | ܒܬܚܘܡܝܗ] <. Die erste Lücke zu Mt. 2, 16 läßt deutlich erkennen, daß es dem Ergänzer wesentlich darauf ankam, den Raum auszufüllen. Vergleicht man die zwei ersten Sonderlesarten mit der arabischen Evangelienübersetzung, so wird wahrscheinlich, daß diese kleine Textschicht aus der arabischen Epoche der Hs. stammt: ܐܙܠܝܢ ܗܘܘ = أُوحِيَ إِلَيْهِمْ ‖ ܥܡܗܘܢ = اِنْصَرَفُوا. Für die Beurteilung der textgeschichtlichen Stellung, welche Cod. Phillipps in der syrischen Evangelienüberlieferung einnimmt, haben daher diese Nachträge auszuscheiden.

Endlich sind einige Blätter ausgefallen und nicht ersetzt worden. Die Angaben der Kataloge gehen auseinander. Der genaue Sachverhalt ist folgender: es fehlt je ein (nie zwei!) Blatt zwischen Bl. 80/81 = Mk. 9, 18 ܡܬܩܦܣ — 9, 36 ܢܣܒ; Bl. 82/83 = Mk. 10, 26 ܝܬܝܪ — 10, 44 ܢܗܘܐ; Bl. 101/102 = Lk. 2, 40 ܛܠܝܐ — 3, 6 ܕܐܠܗܐ; Bl. 135/136 = Lk. 16, 15 ܠܒܘܬܟܘܢ — 17, 2 ܙܥܘܪܐ.

Zur textkritischen Beurteilung hat Sachau im Katalog der syri-

[1] Vgl. die Beschreibungen Sachaus im *Verzeichnis der Meerman-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin (1892)* und ausführlicher im *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin (1899).*

schen Hss. der Königlichen Bibliothek einiges Material geboten. Die hier gebotene Auslese von Varianten zum Markusevangelium hat Gwilliam im Apparat des *Tetraeuangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem* (Oxford 1901) verwertet, außerdem eine Kollation zu Jo., die Sachau die Güte hatte zu besorgen. Ein vollständiges Verzeichnis der wenigen, aber nicht unwichtigen Sonderlesarten der wertvollen, in der Textgeschichte der Peschitta so merkwürdigen Hs. habe ich in Vorbereitung.

Hier möchte ich einige liturgische Notizen mitteilen, welche sie bietet. Es sind mindestens drei Schichten von Perikopen-Vermerken zu unterscheiden. Am häufigsten sind die arabischen Kapitelzahlen und darum die jüngsten. Gleichzeitig mit der Einschaltung von Bl. 108—115 ist eine Übersicht von 30 Lektionen auf Bl. 11, der am Rand des Textes Hinweise entsprechen. Außerdem sind aber von der ersten Hand, welche den Text selbst geschrieben hat, mit roter Tinte mehrfach Eintragungen für den Lesegottesdienst gemacht. Einige hat bereits Sachau hervorgehoben. Auf Anregung Baumstarks habe ich sämtliche festgestellt:

1) Bl. 14°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܥܐܕܐ ܕܕܢܚܐ : inc.	ܒܗܘܢ ܕܝܢ ܒܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ	=	Mt. 3, 1
2) Bl. 24ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܥܢܝܕܐ : inc.	ܟܕ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܡܡܠܠ	=	9,18
3) Bl. 45°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܐܘܫܥܢܐ : inc.	ܘܟܕ ܩܪܒ ܠܐܘܪܫܠܡ	=	21, 1
4) Bl. 48ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܥܢܝܕܐ : inc.	ܒܗܘ ܝܘܡܐ ܩܪܒܘ	=	22,23
5) Bl. 62°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܨܦܪܐ ܕܦܨܚܐ : inc.	ܐܝܬ ܗܘܝ ܕܝܢ ܐܦ ܬܡܢ	=	27,55
6) Bl. 83°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܐܘܫܥܢܐ : inc.	ܘܟܕ ܩܪܒ ܠܐܘܪܫܠܡ	=	Mk.11, 1
7) Bl. 110ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܙܘܝܚܐ ܕܥܢܝܕܐ : inc.	ܘܟܕ ܫܠܡ] ܟܠܗܝܢ ܡܠܘܗܝ	=	Lk. 7,1][1]
8) Bl. 141°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܐܘܫܥܢܐ : inc.	ܘܟܕ ܐܡܪ ܗܠܝܢ	=	19,28
9) Bl. 149°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܨܦܪܐ ܕܥܪܘܒܬܐ ܕܦܨܚܐ : inc.	ܘܟܕ ܢܓܗ ܐܬܟܢܫܘ	=	22,66
10) Bl. 152°	ܡܩܪܝܢܐ ܕܪܡܫܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܚܕܬܐ ܕܩܝܡܬܗ ܕܡܪܢ : inc.	ܒܚܕܒܫܒܐ	=	Lk.24, 1
11) Bl. 162ᵛ	ܩ[2] ܕܥܢܝܕܐ : inc.	ܘܐܝܬ ܗܘܐ	=	Jo. 4,46ᵇ
12) Bl. 181ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܐܘܫܥܢܐ : inc.	ܘܠܡܚܪܬܐ ܟܢܫܐ	=	12,12
13) Bl. 186ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܦܢܛܩܘܣܛܐ : inc.	ܐܢ ܪܚܡܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ	=	14,15
14) Bl. 197ᵛ	ܡܩܪܝܢܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܚܕܬܐ ܕܦܨܚܐ : inc.	ܒܚܕܒܫܒܐ ܕܝܢ	=	20, 1

Ein Schlußzeichen habe ich mit Sicherheit nirgends erkennen können; ebensowenig einen Anhaltspunkt, ob die Liste alle Lesungen enthält, für welche die Hs. ursprünglich geschrieben ist, ob nicht die ausgefallenen Blätter noch weitere Notizen getragen haben. Mögen

[1] Auf der späteren Pergamenteinlage.

[2] Nach 4,46ᵃ ܐܬܐ ܕܝܢ ܬܘܒ ܝܫܘܥ ܠܩܛܢܐ ܕܓܠܝܠܐ: ܐܝܟܐ ܕܥܒܕ ܡܝܐ setzte der Schreiber die folgende Zeile fort: ܚܡܪܐ. Der Rest der Zeile enthällt als Rubrik nur ܕܥܢܝܕܐ, aber am Rand steht mit roter Tinte: ܩ. Der Lektionsvermerk scheint also später, aber von der gleichen Hand, nachgetragen zu sein.

sie aber auch noch einige Notierungen enthalten haben, soviel ist sicher, daß es keine Weihnachtsperikopen gewesen sind. Auch von den Lektionsvermerken dieser Hs. mag gelten, daß nicht alle Perikopen, die zur Zeit und in der Sphäre des Schreibers zur Vorlesung gelangten, verzeichnet sind. Allein da das Pfingstfest, welches im ältesten Perikopensystem des Rabbulakodex fehlt, vertreten ist, so ist das völlige Schweigen über Weihnachten und Advent, worauf in späteren syrischen Lektionarien so besonderer Bedacht genommen ist,[1] sehr beachtenswert.

Verwandtschaftliche Beziehungen zu den bisher veröffentlichten älteren syrischen und byzantinischen Perikopenordnungen sind kaum zu erkennen. Zur Übersicht sind im Folgenden die Perikopen nach dem Kirchenjahr geordnet und zum Vergleich die auf dasselbe Fest fallenden Lesungen aus dem Homiliar des Severus von Antiochien (S), des edessenischen Evangeliars von 548 (E),[2] des älteren Systems im Rabbulakodex (R),[3] des griechischen Verzeichnisses aus Hss. des 9. Jahrh.s, wie es beispielsweise bei Gregory aufgestellt ist (K),[4] sowie von zwei lateinischen, aus Augustinus (A) und Gregor dem Großen (G) zu gewinnenden Verzeichnissen[5] beigefügt.

Erscheinung des Herrn: (1) Mt. 3, 1.

S <; E Mt. 3, 1; Jo. 1, 14; ebenso K; R Mt. 3, 1; Lk. 3, 2; A <; in Vigilia: Apparitio Domini (stella), in festo Mt. 2, 1.

Palmsonntag: (2) Mt. 21, 1; (6) Mk. 11, 1; (8) Lk. 19, 28; (12) Jo. 12, 12.

S ohne nähere Angabe; E Mt. 21, 1; Jo. 12, 12; ebenso K; R Mt. 31, 1; Lk. 19, 28; Jo. 12, 1; A <; G Mt. 26, 1.

Ostern: (5) Abend von Ostern Mt. 27, 55. (9) Abend des Anbruchs von Ostern Lk. 22, 66; (10) Morgen des Sonntags der Auferstehung unseres Herrn Lk. 24, 1; (14) Großer Sonntag von Ostern Jo. 20, 1.

---

[1] St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters:* Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach.: 96. Freiburg 1907, S. 31ff. II. Syrische Evangelienverzeichnisse.

[2] A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia:* Römische Quartalschrift XI (1897) S. 33f.; XIII (1899) S. 305f. Von B.'s weiteren Arbeiten vgl. namentlich *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910 und *Aufgaben und Aussichten der Perikopenforschung im altchristlichen Orient.* Jahresbericht der Görresgesellschaft 1912, S. 27, Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1913, S. 9—13.

[3] A. Merk, *Das älteste Perikopensystem des Rabbulakodex.* Zeitschrift für katholische Theologie. XXXVII (1913) S. 202ff.

[4] R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes.* I. Leipzig 1900, S. 327ff.

[5] Nach Beissel S. 44 und 62ff.

S Karsamstag ohne nähere Angabe, Ostern Jo. 1, 1; E Karsamstag Mt. 27, 62 in der Matutin; Mt. 28, 1 in der Messe; R Vesper des Großen Sonntags Mt. 28, 1; am Großen Sonntag Mk. 16, 1; Sonntag der Auferstehung unseres Herrn Lk. 24, 1; am Großen Sonntag Jo. 20, 1;[1] K Ostern Jo. 1, 1; A in der Nacht Mt. 28, 1; an Ostern selbst Mk. 16, 1; für die Täuflinge Jo. 1, 1; G an Ostern Mk. 16, 1.

Pfingsten: (13) Jo. 14, 15.

S Jo. 17, 37; ebenso K; E, R <; A Jo. 7, 39; G Jo. 14, 13.

Gedächtnis der Toten: (2) Mt. 9, 18; (14) Mt. 22, 23; (7) Lk. 7, 1; (11) Jo. 4, 46b.

Die Feier fand nach Baumstark, Römische Quartalschrift XI (1897) an einem Dienstag oder Mittwoch nach der Pfingstoktov statt.[2] Erwähnt findet sie sich S einmal; R zweimal mit den Lektionen Jo. 10, 11; 11, 1. Im jüngeren Perikopenverzeichnis des Rabbulakodex aus dem 12. Jahrh. sind zwischen das Fest der Darstellung Jesu und den ersten Fastensonntag eingeschaltet: Sonntag der Erinnerung an die (verstorbenen) Priester, bei den antiochenischen Syrern heute am dritten Fastensonntag begangen; Erinnerung an die (verstorbenen) Gerechten, heute am Freitag nach dem zweiten Sonntag vor Fasten; endlich ein Sonntag der Erinnerung an (alle) Verstorbenen. Auf das Totenoffizium nehmen auch die meisten Lektionsvermerke Bezug, welche in Cod. Phillipps 1388 Bl. 11 von zweiter Hand eingetragen sind. Die Schrift ist teilweise stark ausgelöscht, und das Verhältnis der mit Kurras und Blatt bezeichneten Angaben, die jeweils von einem Kreis umgeben sind, zu den Randnotizen im Text erheischen noch eine eigene Untersuchung. Jedenfalls gehören sie nicht wie die Lesenotierungen erster Hand zum officium de tempore, setzen aber anderseits auch bereits eine Erweiterung und Spezialisierung des Totengedächtnisses voraus. Eine Lesung ist auch bestimmt für die Priester- und Diakonatsweihe, die Kirchweihe, Altarweihe, einen Bittag, das Gedächtnis des Mar Lazarus und der Gerechten, des Mar Kyriakus und ܘܐܒܗܬܐ ܕ<ܡ>ܢ ܥܠܡܐ. — A hat eine Homilie auf das Fest der Märtyrer gehalten: Sermo 329. Viktor von Kapua setzt 1 Thess. 4, 13 als Epistel de agendis (mortuorum) an, bei G erscheinen mehrere Heiligenfeste, aber kein allgemeines Totengedächtnis. In K ist der erste Sonntag nach Pfingsten aufgeführt als Κυριακὴ α΄ μετὰ τὴν πεντεκοστὴν ἤτοι τῶν ἁγίων πάντων ἤτοι πρώτη τοῦ Ματθαίου. Die Erwähnung des Matthäus besagt, daß nach Pfingsten die Lesungen aus Matthäus beginnen. Im übrigen ist für den Heiligen-Kalender das Menologion maßgebend.

Ob die Scheidung zwischen Herren- und Heiligentagen, beweglichen und unbeweglichen Festen für den ersten Schreiber von Cod

[1] So nach der Übersetzung von Merk. Die von ihm gegebene Abschrift verzeichnet aber zu Jo. 20, 1 ܩܪܝܢܐ ܫܒܬܐ ܪܒܬܐ, was nur den großen Sabbat bedeutet. Ob ferner die Notiz zur Perikope Mt. 28, 1 ܩܪܝܢܐ ܕܪܡܫܐ ܕܫܒܬܐ ܪܒܬܐ schon hier mit Vesper sachgemäß übersetzt ist, dürfte nicht außer Zweifel stehen. Ein weiteres Bedenken erhebt sich bei ܩܪܝܢܐ ܕܚܕ ܫܒܬܐ ܪܒܬܐ zu Mk. 16, 1 und ܩܪܝܢܐ ܕܚܕ ܫܒܬܐ ܕܩܝܡܬܗ ܕܡܪܢ zu Lk. 24, 1 verglichen mit dem Vermerk zu Jo. 20, 1. Man erwartete differenzierte Angaben über den Zeitpunkt innerhalb der Osterfeier, während drei Rubriken identisch lauten.

[2] Über die Ausgestaltung auf griechischem, jakobitischem und nestorianischem Boden s. die reichen Angaben Baumstarks, *Festbrevier*. S. 188 ff. Ob nicht im Gedächtnis der Toten der Ausgangspunkt der Entwicklung des Proprium de Sanctis zu sehen ist? Freilich scheint die Totenfeier bis ins zweite Jahrtausend herunter in einzelnen jakobitischen Kirchen nach Baumstark S. 191 gefehlt zu haben.

Phillipps bestanden hat? Das Gedächtnis der Verstorbenen tritt den Herrenfesten selbständig gegenüber, und es ist schwerlich Zufall, daß ihm wie Palmsonntag und Ostern vier Lektionen zugewiesen sind.[1] Für Ostern ist die Vermutung, es seien mehrere Lesestücke zur Auswahl gestellt, durch die nähere Zeitangabe völlig ausgeschlossen. Daher wird man, von der späteren Entwicklung des Breviers noch ganz abzusehen, auch annehmen müssen, daß die vier Lektionen des Palmsonntages und des Totenfestes auf verschiedene Teile eines an diesen Tagen reicheren Offiziums zu legen sind. Das daraus folgende hohe Altersindizium ist auch für den textgeschichtlichen Wert der Hs. ein gutes Prognostikon.

Dr. A. Allgeier.

Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium. — Meiner im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 140—147 über eine georgische Miniaturenfolge zum Matthäusevangelium gemachten Mitteilung vermag ich heute eine solche über einen entsprechenden Bilderschmuck des Markusevangeliums folgen zu lassen. Wie Herr Dr. Th. Kluge *Oriens Christianus* N. S. IV S. 122 bemerkte, hat er den Text dieses Evangeliums in allen ihm erreichbar gewordenen georgischen Hss. kollationiert bezw. photographisch aufgenommen. Zu denjenigen Hss., bei welchen letzteres — im September 1900 — geschah, gehört ein Vierevangelienbuch des Klosters Gelati bei Kutaïs in Imerethien, in welchem das zweite Evangelium die Blätter 92r°—140r° füllt. Abzüge der Kluge'schen Aufnahmen dieser Blätter bilden die Nr. 2 der durch seine Tätigkeit zusammengebrachten Sammlung „Georgische Handschriften“ der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Die Hs. selbst ist ein Pergamentkodex im Format von 0,192 × 0,263, dessen Ḥutsuri-Minuskel jüngerer Form Kluge dem 11. Jahrh. zuweist. Als ihren Entstehungsort glaubt er das Kloster Gelati selbst für wahrscheinlich halten zu dürfen. Das erstere Urteil würde ebenso sehr bestätigt als das letztere widerlegt werden, falls es mit einer in der Hs. selbst sich findenden Angabe über deren Schreiber seine Richtigkeit hätte, die als solchen Georgi Mtʻazmindeli bezeichnet. Denn das wäre kein Geringerer als der berühmte Georg „vom Heiligen Berge“, der im J. 1014 geborene Vetter des hl. Euthymios, der vom J. 1051 bis zu seinem im J. 1065 erfolgten Tode dem Iwiron-Kloster auf dem Athos vorstand. Vgl. F. N. Fincks Skizze *Die georgische Literatur* bei P. Hinneberg *Die Kultur der*

[1] Über den liturgischen Heiligenkalender von Antiochien am Anfang des 6. Jahrh. vgl. die sorgfältig abwägenden Bemerkungen Baumstarks, *Römische Quartalschrift.* XIII. (1899) S. 310ff. und zu den Grundfragen H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs.* Bruxelles 1912.

Gegenwart. Teil I. Abteilung VII: Die orientalischen Literaturen. Berlin-Leipzig 1906. S. 320 bezw. mein Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. II. S. 101. Dürften wir wirklich den einen der beiden führenden Sterne der georgischen Mönchsliteratur als den Schreiber des Evangelienbuches von Gelati betrachten, so wäre dieses mithin rund auf die Mitte des 11. Jahrhs., sicher aber vor 1065 datiert und auf den Athos zurückzuführen. Ungewiß bliebe dabei, ob Georgi persönlich auch als Urheber der reichen Illustration der Hs. zu gelten hätte oder anzunehmen wäre, daß die Hand eines anderen kunstfertigen Mönches diese in den für sie im Texte ausgesparten Raum eingesetzt habe. Jenes wäre wohl das Wahrscheinlichere, aber auch im letzteren Falle bliebe unser künstlerischer Buchschmuck unmittelbar ein auf dem Athos bodenständiges Erzeugnis rund der Mitte des 11. Jahrhs.

Für das Markusevangelium umfaßt derselbe außer einem Blatt 91v° füllenden Autorenbild des Evangelisten im Typus des vor seinem Schreibpulte sitzenden Verfassers, einer ornamentalen Umrahmung des Titels, zahlreichen Initialbuchstaben und den die Sektionenanfänge markierenden Randornamenten eine Reihe von 62 in einfachem Strichrand in den einkolumnigen Text hineingesetzten Darstellungen von — zunächst formal — durchaus demselben Charakter, welchen die Matthäusillustration des Jruči'er Evangelienbuches aufweist. Zum Schutze der Miniaturen eingeklebte Tuchstreifchen scheinen nur in Ausnahmefällen vorhanden zu sein. Während des Photographierens durch einen solchen bedeckt ist an Nr. 30 nur eine einzige Darstellung geblieben, über deren Gegenstand indessen gleichwohl keinerlei Zweifel obwalten kann. Es ist mir daher möglich, diesmal auf Grund der — mitunter allerdings für eine Ermittelung der ikonographischen Einzelheiten viel zu unklar ausgefallenen — Kluge'schen Aufnahmen, die mir wiederum ihr Urheber zugänglich zu machen die Güte hatte, einen erschöpfenden Überblick wenigstens über den sachlichen Bestand der Miniaturenfolge zu geben. Ich notiere dabei jeweils in Klammer möglichst genau die im Bilde erfaßte Textstelle, allenfalls in Verbindung mit bezeichnenden Zügen der ikonographischen Fassung. L(inks) und r(echts) sind vom Beschauer aus gerechnet.

Zur Darstellung gelangen folgende Szenen: 1. (fol. 92v°). Johannes taufend (mit einer Gruppe selbst auf die Taufe wartender Zuschauer r.). 2. (fol. 93r°). Jordantaufe Jesu (ohne Geistestaube und mit drei assistierenden Engeln r.). 3. (fol. 93r°). Christus in der Wüste (L. zwei ihm dienende Engel. — 1, 13). 4. (fol. 93v°). Lehrszene, wohl Eintritt in Kapharnaum (1, 21). 5. (fol. 94v°). Weitere, wesentlich gleichartige Lehrszene, wohl das Lehren in der Synagoge von Kapharnaum (1, 22). 6. (fol. 94v°). Besessenenheilung (1, 23–26. — Der böse Geist fährt in

Gestalt eines kleinen schwarzen Männleins aus dem Munde des Besessenen). 7. (fol. 95r°). Heilung der Schwiegermutter des Petrus (1, 29ff. — Die Geheilte steht bereits sich verbeugend dem Herrn gegenüber). 8. (fol. 95r°). Christus in der Einsamkeit betend. (Er steht l. in der Haltung des Isaias des Psalters Paris. gr. 139; von r. kommen ihm die Apostel nach. — 1, 35). 9. (fol. 95v°). Aussätzigenheilung (1, 40—45. — Der Herr faßt den Leidenden an der Hand). 10. (fol. 96r°). Der Gichtbrüchige durchs Dach vor Christus herabgelassen (2, 1—4. — Die Komposition zeigt abgesehen von dem in der Miniatur fehlenden Geheilten mit seinem Bette die nächste Verwandtschaft mit dem Fresko in S. Saba zu Rom). 11. (fol. 97r°). Berufung des Levi (der rechts vor einem Gebäude und hinter einem Tische mit Geldstücken in der Haltung eines soeben Aufgestandenen erscheint. — 2, 13f.). 12. (fol. 97r°). Mahl im Hause des Levi (am Sigma; von r. treten die kritisierenden Pharisäer heran. — 2, 15ff.). 13. (fol. 98r°). Das Ährenbrechen am Sabbat (2, 23). 14. (fol. 98v°). Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand (3, 1—5). 15. (fol. 99r°). Christus läßt im Schiffe sitzend zu sich kommen, „welche er will“ (3, 13. — Im Schiffe hinter dem Herrn Petrus, der die Ruder führt). 16. (fol. 99v°). Erwählung der Apostel (die, Petrus an der Spitze, der mit ausgestreckten Armen sich tief verneigt, dem l. auf einem Felsstück sitzenden Herrn gegenüberstehen. — 3, 15—19). 17. Mutter und „Brüder“ Jesu suchen ihn (3, 31—35. — Christus sitzt nach r. gewandt, aber sich über die Schulter nach l. umblickend den Aposteln gegenüber, an deren Spitze wieder Petrus erscheint; l. im Türrahmen eines Gebäudes eine unbärtige männliche Gestalt, weiterhin zwei Bärtige und zuletzt die Muttergottes). 18. (fol. 100v°). Predigt im Schiffe. (4, 1. — Petrus wie in Nr. 15; r. die Zuhörer am Ufer). 19. (fol. 102v°). Seesturm (4, 37ff.). 20. (fol. 103v°). Die Schweine, in welche dem bösen Geiste zu fahren erlaubt wurde, gehen ins Wasser. (5, 13ff.). 21. (fol. 104v°). Jairus vor dem Herrn (in voller Proskynese hingestreckt. — 5, 22f.). 22. (fol. 105r°). Das blutflüssige Weib (in gleicher Stellung das Kleid des Herrn berührend. — 5, 27—32.). 23. (fol. 106r°). Auferweckung der Tochter des Jairus. (5, 40ff.). 24. (fol. 106v°). Sendung der Apostel zu je zweien (6, 7). 25. (fol. 108r°). Das Ende des Täufers (6, 27f. — Salome bringt das Haupt auf der Schüssel zu der Mahlgesellschaft am Sigma, an dessen Ende l. Herodes sitzt, während r. neben der Leiche der Speculator sein Schwert wieder in die Scheide steckt). 26. (fol. 109r°). Erste Brotvermehrung (6, 41ff.). 27. (fol. 109v°). Der Seewandel (6, 47—51). 28. (fol. 110r°). Kranke auf ihren Betten zu Christus gebracht (6, 55f.). 29. (fol. 112r°). Das syro-phönikische Weib (wieder in voller Proskynese zu Füßen des sie segnenden Herrn, während r. vor Architekturhintergrund ihre Tochter auf dem Bette liegt — 7, 24ff.).

30. (fol. 112r°). <Taubstummenheilung (7, 32—35)>. 31. (fol. 13r°). Zweite Brotvermehrung (8, 6ff.). 32. (fol. 114r°). Blindenheilung bei Bethsaida (8, 23). 33. (fol. 115r°). Petrus will den Herrn vom Wege zum Leiden zurückhalten (8, 32f.). 34. (fol. 115v°). Verklärung (mit jugendlich bartlosem Moses. — 9, 1—5). 35. (fol. 117r°). Heilung des besessenen Knaben (9, 26). 36. (fol. 118r°). Das Kind in die Mitte der Jünger gestellt (9, 35).. 37. (fol. 119v°). Der göttliche Kinderfreund (10, 16). 38. (fol. 120r°). Das Gespräch mit dem reichen Jüngling (10, 17). 39. (fol. 121r°). Wanderung zum Leidenspascha (10, 32). 40. (fol. 122r°). Bartimaios, der Blinde von Jericho (auf einem Felsblocke am Wege des Herrn sitzend. — 10, 46). 41. (fol. 123r°). Einzug in Jerusalem (11, 8). 42. (fol. 123v°). Verfluchung des Feigenbaums (11, 12f.). 43. (fol. 123v°). Tempelreinigung (11, 15. — Die Verkäufer schrecken vor reichem architektonischen Hintergrund hinter ihren anscheinend zusammenbrechenden Tischen mit allerhand Geschirr zurück). 44. (fol. 126v°). Die Frage nach dem größten Gebote (12, 28—34. — Diese nicht eine der beiden vorangehenden Fragen muß gemeint sein, weil nur ein einziger Frager gegeben ist). 45. (fol. 127v°). Das Scherflein der Witwe (12, 41—44. — Das Gazophylakion, dem Christus gegenübersitzt, ist ein viereckiger Kasten mit aufgeklapptem Deckel, der auf einem ebensolchen tischartigen niedrigen Gestell anscheinend mit Löwenfüßen steht). 46. (fol. 130r°). Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas fragen den Herrn nach Zeit und Vorzeichen der Zerstörung des Tempels (13, 3f.). 47. (fol. 130r°). Bethaniensalbung. (14, 3—9. — Mahlszene am Sigma, von den Mahlteilnehmern zwei in erregtem Gespräche; das salbende Weib beugt sich zum Haupte des Herrn). 48. (fol. 131r°) Abendmahl. (14, 20. — Mahlszene am Sigma; Johannes an der Brust des Herrn; diesem gegenüber am r. Ende des Sigmas Petrus; der siebte Apostel von l. dadurch, daß er in die Schüssel greift, als Judas charakterisiert). 49. (fol. 132v°). Gethsemane. (14, 32—40). 50 (fol. 133r°). Gefangennahme. (14, 43—47. — Judaskuß in Mitte der bewaffneten Rotte; l. außen Malchusszene). 51. (fol. 133v°). Jesus vor dem Hohenpriester. (L. von der Hauptszene abgewandt die Szene der unter Zurücklassung seines Sindons im bloßen Lendenschurze fliehenden Jünglings. — 14, 51ff.). 52. (fol. 134v°) Erste Verleugnung Petri (14, 66ff. — Der Apostel sitzt l. die Füße gegen ein hell aufloderndes Feuer gestreckt; r. tritt aus der rundbogigen Türöffnung eines Gebäudes die Magd auf ihn zu). 53. (fol. 135r°). Dritte Verleugnung und Reue Petri (14, 70ff. — Ein vielleicht aus dem mißverstandenen bloßen Pfeiler einer Vorlage entstandener Turm, auf dem der Hahn steht, trennt die erste Szene, wo der Apostel drei Männern gegenüber beteuernd beide Arme aufreckt, von der zweiten, wo er weinend sich über etwas wie eine roh aufgeführte Mauerbrüstung beugt).

54. (fol. 135 v°). Jesus vor Pilatus (mit gefesselten Händen an einem um seinen Hals gelegten Strick vorgeführt. — 15, 1f.). 55. (fol. 136 r°). Verspottung (15, 16ff.). 56. (fol. 136 v°). Kreuzweg (15, 20f. — Simon von Cyrene trägt tiefgebückt das Kreuz, hinter ihm wird der Herr wie in Nr. 54 geführt). 57. (fol. 136 v°). Kreuzigung (Christus noch ohne Seitenwunde; l. Gruppe der Freunde, r. Gruppe der Feinde; keine Schächer; oben auf jeder Seite je ein weinender Engel). 58. (fol. 138 r°). Kreuzabnahme und Grablegung. (In der ersteren Szene, in der oben die beiden Engel wiederkehren, stehen Joseph von Arimathäa und Nikodemus je auf einem Schemel, der eine den heiligen Leichnam empfangend, der andere mit einer großen Zange die l. Hand desselben vom Nagel befreiend; in der letzteren tragen sie ohne weitere Begleiter den mumienhaft eingewickelten zu der Felsenhöhle des Grabes. Im übrigen s. alsbald S. 159f.). 59. (fol. 138 v°). Die Frauen am Grabe. 60. (fol. 139 r°). Der Auferstandene und Maria Magdalene (16, 9). 61. (fol. 139 v°). Erscheinung des Auferstandenen vor den Elfen. (Vgl. 16, 14.). 62. (fol. 140 r°). Himmelfahrt (16, 19. — Christus sitzend in der Mandorla von vier Engeln nach oben getragen; unten, zu beiden Seiten der Madonna, voraus die je ein Szepter tragenden und zum Himmel emporweisenden Engel; von den Aposteln ist der die r. Hand hocherhebende vorderste r. Petrus, während der sich mit der l. Hand an die Stirne greifende vorderste l. den traditionellen Paulustyp zeigt).

Einige allgemeine ikonographische Beobachtungen mögen zunächst diese Aufzählung ergänzen. Christus hat durchweg den Kreuznimbus. Einfachen Nimbus haben Johannes der Täufer in den Nrn. 1f., die Gottesmutter in Nr. 17 und 62 sie, ihre Begleiterinnen und Johannes in den Nrn. 57f., alle Gestalten in Nr. 34, die Engel in den Nrn. 2f., 49, 57ff. und 62, und merkwürdiger Weise die Tochter des Jairus in Nr. 23. Ein Rotulus wird namentlich bei Wunderwirkungen mit Vorliebe von Christus in der L. gehalten. Mindestens und meist auch nur zwei Apostel bilden sein regelmäßiges Gefolge. Von denselben ist der vordere in den meisten Fällen als Petrus charakterisiert. Doch kommt auch der bartlose Johannestyp an dieser Stelle vor. Eine Gruppe von „Juden“ wird gerne dem Apostelgefolge symmetrisch entsprechend auf der anderen Seite als Abschluß der Komposition verwendet. Als charakteristische „Juden“tracht, anscheinend besonders als solche der Pharisäer und Schriftgelehrten, tritt eine über den Kopf gezogene Kapuze auf. Landschaftliche Staffage fehlt beinahe vollständig, architektonische ist mit entschiedener Zurückhaltung gebraucht. Doch dient zur Andeutung eines Innenraumes architektonischer Hintergrund bezw. die Einfassung der Darstellung durch zwei Gebäude, wobei aber nie das diese beiden verbindende Vorhangtuch erscheint.

Unverkennbar ist die nächste Verwandtschaft des Ganzen mit

dem auf eine frühchristlich-syropalästinensische Rollenillustration der evangelischen Geschichte zurückweisenden Grundstock des Matthäus-Bilderschmuckes in dem Vierevangelienbuch von Jruči. Auf das Herkommen der Darstellungen von einer im Sinne eines antiken Rollenbuches sich entwickelnden bildlichen Erzählung weist schon der Umstand, daß Christus ständig in einer Bewegung von l. nach r. auftritt. Nur wo er sich, wie in den Nrn. 8 und 49 von seiner Umgebung zum Gebete zurückzieht, ist dies dadurch angedeutet, daß er von r. nach l. gewandt eingeführt wird. Ein direkter Ausschnitt aus einer kontinuierlichen Streifenkomposition liegt allerdings nur noch in Nr. 53 vor. Aber auch als Ganzes fügte sich diese durchaus im Sinne einer solchen an Nr. 52 an, und die Szene des fliehenden Jünglings würde fast besser r. an Nr. 50 als l. an Nr. 51 sich anfügen, scheint also an der letzteren Stelle den Beweis dafür zu erbringen, daß, durch dieses Mittelglied mit ihr verbunden, die Vorführung vor Kaiphas sich einmal organisch an die Gefangennahme anschloß. Umbrechung eines alten Nebeneinander kontinuierlicher Bilderzählung in ein Untereinander liegt zunächst ganz augenscheinlich wiederum einmal in Nr. 58 vor, wo eine Wellenlinie zwei Bildzonen von einander trennt, von denen die obere die Kreuzabnahme, die untere die Grablegung enthält. Höchst wahrscheinlich gehört sodann hierher auch Nr. 49, wo ohne Trennungslinie der Zonen oben scheinbar auf einem Bergesgipfel der Herr in voller Proskynese hingeworfen betet, während hinter ihm in mehr als Brustbild ein Engel heranschwebt, und er unten den schlafenden Jüngern gegenübersteht. Immerhin ist gerade im Rahmen der Gethsemaneszene eine wiederholte Darstellung des Herrn ja etwas auch anderweitig Vorkommendes. Man denke z. B. an die Fresken unter S. Maria in Via Lata zu Rom. Somit könnte allenfalls die Beweiskraft dieses Beispiels noch angefochten werden. Ausgeschlossen erscheint eine solche Anfechtung aber bei den Nrn. 26 und 31. Die beiden Brotvermehrungen sind hier übereinstimmend in einer hügeligen Landschaft in zwei nicht durch eine äußere Trennungslinie von einander geschiedenen Zonen so gegeben, daß in der oberen die Segnung der Brote durch Christus und bei Nr. 26 zwei Gruppen je eines Apostels und einer Mehrzahl von Personen, an welche er die wunderbar vermehrten verteilt, bezw. bei Nr. 31 wenigstens eine solche Gruppe, in der unteren eine dritte bezw. zweite Verteilungsszene und die Szene des Sammelns der Überbleibsel in Körben erscheinen. Hier ist es handgreiflich, daß der Inhalt der Unterzone in der Urgestalt der Komposition sich auf gleicher Ebene nach r. an denjenigen der Oberzone anschloß.

Eine merkwürdige Zusammenziehung zweier an einander anschließender Stücke alter kontinuierlicher Erzählung weisen schließlich

die beiden Nrn. 19 und 27 auf. Das erste Mal erscheint in dem seinerseits nur einmal gegebenen Schiffe selbst der Heiland doppelt: l. liegend und schlafend, r. stehend und dem Winde und den Wellen gebietend, dazwischen die Apostel sämtlich nach l. gewandt dem Schlafenden zu, den Petrus zu wecken sich bemüht. Das zweite Mal steht Christus zuerst l. am Ufer und wiederum wendet sich ihm hierher die Aufmerksamkeit fast aller im Schiffe befindlichen Apostel zu, dann sitzt aber nochmals auch er und zwar an dessen r. Ende im Schiffe, wo ihm wenigstens ein Apostel, sich leicht verbeugend, mit einer Bewegung des Erstaunens gegenübersteht. Hier wie dort kann es sich nur um die Abkürzung einer Vorlage handeln, welche unter Wiederholung des Schiffes Darstellungen der zeitlich auf einander folgenden Handlungsmomente von Mk. 4, 38 und 39 bezw. 6, 47 und 51 ohne Trennung räumlich so verband, daß die Darstellung des späteren sich r. an diejenige des früheren anschloß.

Mit der früher behandelten Matthäusillustration ist weiterhin unserer Bilderfolge die charakteristische Selbständigkeit gegenüber dem evangelischen Textworte gemeinsam, die als letzte Wurzel des unmittelbar Vorliegenden ein Rollenbilderbuch des Lebens Jesu schlechthin nach Art der Josuarolle ahnen läßt, das überhaupt keinen Volltext eines bestimmten Evangeliums enthielt. Vorwiegend ist dabei eine gewisse bildliche Harmonistik zu beobachten, vermöge deren ein teilweiser oder vollständiger Anschluß an den Wortlaut eines evangelischen Parallelberichtes erfolgt. Hierher gehört es, nächst dem aus Jo. 13, 23 stammenden Johannes an der Brust Jesu von Nr. 48, wenn in Nr. 55 der Herr nicht nur die Dornenkrone und den auf seiner r. Schulter mit einer Spange zusammengehaltenen Purpurmantel trägt, sondern auch das nur Mt. 27, 29 erwähnte Rohr in Händen hält, wenn in Nr. 61 die Elfe nicht nach Mk. 16, 14 als ἀνακείμενοι beim Mahle in einem Innenraume gegeben sind, sondern anscheinend im Freien nach Mt. 28, 16 (ἐπορεύθησαν) dem Auferstandenen entgegenschreiten, und vor allem, wenn in Nr. 59 durch die Zweizahl der Myrophoren und das Sitzen des Engels nicht zur Rechten des Grablagers im Innern, sondern vor dem Eingang der Grabeshöhle gegen Mk. 16, 1 bezw. 5 ein Anschluß an Mt. 28, 1 f. auf der ganzen Linie sich kund gibt. Auch daß in Nr. 38 der Reiche nicht γονυπετήσας, sondern nur sich leicht verneigend mit im Ellenbogen nach oben gebeugtem ausgestrecktem r. Arm und flach ausgebreiteter r. Hand auf den Herrn hinzutritt, könnte von dieser Seite her zu erklären sein, da der nicht berücksichtigte Zug von Mk. 10, 17 tatsächlich bei Mt. 19, 16 und Lk. 18, 18 fehlt. In anderen Fällen geht das Bild der gesamten textlichen Überlieferung gegenüber seinen eigenen Weg. Als bloße Flüchtigkeit könnte man es ja allerdings deuten, wenn in Nr. 23 außer Jairus

und seinem Weibe nur zwei Apostel statt der Mk. 5, 37 und Lk. 8, 51 übereinstimmend genannten drei Petrus, Johannes und Jakobus Zeugen des Auferweckungswunders sind. Aber etwas ganz anderes ist es doch, wenn auch der Aussätzige von Nr. 9 nicht γονυπετῶν (vgl. Mk. 8, 2: προσκύνει, Lk. 5, 17: πεσὼν ἐπὶ πρόςωπον), sondern nur mit einer tiefen Verbeugung des Oberköpers dem Herrn gegenübergestellt ist, in Nr. 13 im Gegensatze zu dem bloßen τίλλειν τοὺς στάχυας von Mk. 2, 23, Mt. 12, 1 und Lk. 6, 1 einer der Apostel geradezu mit der Sichel einen Bündel Ähren schneidet und in Nr. 55 neben den in der Exomis gegebenen Soldaten der σπεῖρα auch Juden in Tunika und Kapuzenmantel sich an der Verspottung beteiligen. In den Nrn. 57f. und 62 vollends sind für Kreuzigung, Kreuzabnahme und Himmelfahrt von jedem engeren Zusammenhange mit dem Schriftwort unabhängige Kompositionen der Monumentalkunst geboten.

Wie bei der Matthäusillustration, so fehlt es auch bei unseren Markusminaturen nicht an Einzelzügen, die den christlich-antiken Charakter des hinter ihnen stehenden Rollenbuches verbürgen. Ich rechne hierher die noch durchaus antik empfundenen Mahlszenen am Sigma der Nrn. 12 und 47f. mit ihrem klar und vollständig liegenden Christus, die mit der Magistratstracht der Konsulardiptychen des 5. und 6. Jahrhs. identisch sein sollende, wenn auch durch Mißverständnis einer kopierten Vorlage entstellte Kleidung des Pilatus in Nr. 54 und vor allem die echt hellenistische Personifikation des ἄνεμος, der in Nr. 27 r. oben am Himmel schwebend mit aufgeblähten Backen zu dem Schiffe herabbläst und in der Vorlage ebenso auch bei Nr. 19 gegeben war, wo noch aus der r. oberen Bildecke gegen das Schiff ein Linienbündel herabkommt, wie es dort als Andeutung der ausgepusteten Luft von seinem Munde ausgeht.

Auf Syrien-Palästina als Heimat der frühchristlichen Grundlage dürfte einmal eine gewisse Vertrautheit mit palästinensischer Lokaltradition hinweisen. Um eine solche handelt es sich wohl schon, wenn in Nr. 42 neben dem Feigenbaume ein steiler Geländeanstieg d. h. der Abhang des Ölberges angedeutet, die Szene also topographisch ganz richtig in die Kedronschlucht verlegt wird, sicher aber, wenn in Nr. 46 der Herr im Rahmen einer Felsenhöhle sitzt, in der niemand die unter der Konstantinischen Ölbergbasilika verehrt gewesene *„spelunca, in qua spelunca solebat Dominus docere discipulos,“* der Aetheria verkennen wird. Auf dem syropalästinensischen Mutterboden der poëtischen Marienklage des Orients versteht man sodann am ehesten die tief pathetischen Züge der Nrn. 57f. In der ersteren droht l. vom Kreuze die Gottesmutter unter der Wucht des Schmerzes zusammenzubrechen und muß von Johannes mit aller Kraft gestützt werden, um nicht umzusinken. In der Kreuzabnahme von Nr. 58

umgeben außer Joseph und Nikodemus das Kreuz r. der tief gebeugte Johannes und l. die hier sich noch etwas mehr als er aufrechthaltende Gottesmutter mit ihren zwei auch in Nr. 57 hinter ihr stehenden Begleiterinnen, sämtlich bitter weinend und im Begriffe das Gesicht in den Falten des Mantels zu verbergen. Ich wüßte bisher in früh- und hochmittelalterlicher Kunst des Ostens keine auch nur annähernd ähnlich kraftvolle Verbildlichung dessen namhaft zu machen, was in den Marienklagen syrisch-griechischer Poësie oder der ἐγκώμια des griechischen Karsamstags-Ὄρθρος lebt. Trotz der Verschiedenheit der formalen Ausdrucksmittel fühlt man sich schon an Dinge wie das Pathos des Schmerzes erinnert, das Giottos Beweinungsfresko in S. Maria dell' Arena in Padua durchzittert. Selbst die ihre Wange an die Füße des gekreuzigten Sohnes pressende Madonna eines Kästchendeckels aus dem Schatze der Kapelle Sancta Sanctorum (vgl. *Or. Chr.* N. S. IV S. 344) wirkt sanft elegisch im Vergleiche mit derartigem.

Eines letzten Zuges der Hs. von Gelati darf schließlich nicht vergessen werden. Es sind dies vielfach am oberen, vereinzelt auch am unteren Blattrande sich findende griechische Beischriften wie ΠΕ(ρὶ) ΙΩ ΚΑΙ ΗΡΩΔΟΥ, ΠΕ(ρὶ) ΒΑΡΤΙΜΑΙΟΥ usw. Kluge möchte in ihnen schlechthin „Seitenüberschriften" des Textes erblicken, die ursprünglich durchgehends vorhanden gewesen und bei Beschneidung der Hs. anläßlich einer neuerdings vorgenommenen Umbindung zum größten Teile verloren gegangen wären. Aber es ist mehr als auffallend, daß solche Beischriften, deren doch noch 15 vorhanden sind, sich nur auf Seiten finden, die eine Miniatur aufweisen, daß sie jeweils zu dieser Miniatur passen und daß eine Seite mit zwei Miniaturen (fol. 123 v°) eine zu der ersten passende Beischrift am oberen und eine zu der zweiten passenden am unteren Rande bietet. Ich bin unter diesen Umständen sehr geneigt, die griechischen Beischriften in erster Linie auf die Illustration der Hs. zu beziehen und sie, wenn auch natürlich nicht unmittelbar, mit dem erläuternden Text in Zusammenhang zu bringen, dessen das unterstellte Rollenbilderbuch nicht entraten haben kann. Denn daß dieser ein griechischer, nicht etwa ein syrischer gewesen wäre, verbürgt der noch so deutlich durchzufühlende Verlauf der kontinuierlichen Erzählung von l. nach r.

In jedem Falle lehrt im Zusammenhalt mit der Matthäusillustration der Hs. von Jruči die Markusillustration des Vierevangelienbuches von Gelati — und darauf beruht ihr gar nicht hoch genug anzuschlagender Wert —, daß Abhängigkeit von einer frühchristlich-syro-palästinensischen Bilderfolge des Herrenlebens in Rollenbuchform in der georgischen Evangelienillustration keine vereinzelte, sondern vielleicht geradezu die diese Illustration beherrschende Erscheinung ist. Von besonderer Bedeutung wäre es, die tatsächliche Identität des

Schreibers der Hs. mit dem berühmten Georgi Mt'azmindeli vorausgesetzt, um die Mitte des 11. Jahrhs. eine Abhängigkeit ihres Schaffens von einem Werke syropalästinensischer Spätantike gerade in der Klosterkunst des Athos zu beobachten. Die Sache wäre weit über das spezielle Gebiet des bildlichen Evangelienschmuckes hinaus, so in Sonderheit für die endgültige Bewertung der von Strzygowski bezüglich der serbischen Psalterillustration vertretenen Anschauung, im höchsten Grade wichtig.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern. Mit 2 Tafeln. Leipzig 1916 (Otto Harrassowitz). — 142 S.

Wiederum hat es die blutige Zerrissenheit der Welt verhindert, daß einem Großen deutscher orientalistischer Wissenschaft zum Ehrentage des beginnenden Greisenalters diejenige internationale Ehrung zuteil wurde, deren er hätte sicher sein können, wenn dieser Ehrentag um wenige Jahre früher eingefallen wäre. Statt einer umfangreicheren Festschrift, an welcher sich Fachgenossen aller Länder beteiligen sollten, wird F. C. Andreas eine literarische δόσις ὀλίγη τε φίλη τε geboten, zu der sich mit Göttinger Kollegen und Schülern nur Mitglieder des ihm besonders nahestehenden Kopenhagener Gelehrtenkreises vereinigten. Daß eine dem hochverdienten Iranisten gewidmete Gelegenheitsschrift nicht besonders viele Beiträge aufweist, die dem Gebiete der christlich-orientalischen Studien angehören oder sich mit demselben berühren, ist in der Natur der Dinge begründet, obgleich die (S. 137—142) von I. Eyser zusammengestellten *Beiträge zu einer Andreas-Bibliographie* zeigen, wie sehr auch dieses Gebiet dem Jubilar für die stille Förderung verpflichtet ist, die er der Bearbeitung der literarischen Turfan-Funde hat angedeihen lassen. So sind denn ganz abgesehen von führenden Forschern auf ganz anderen Gebieten auch Männer, von denen etwas den christlichen Orient Angehendes an sich immerhin sehr wohl denkbar wäre, gerade an dieser Sammelschrift mit andersartigen Beiträgen beteiligt. Hierher gehört es, wenn Bertholet (S. 51—62) einen Beitrag *Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben* erbringt, Schwarz (S. 88ff.) über *Ein altes Participium perfecti im Griechischen* und Rahlfs (S. 129—136) in höchst anregender Weise *Über Beeinflussung der alttestamentlichen Vokalisation*

durch jüngere Sprachpraxis handelt. Aber mit der größten Aufmerksamkeit wird doch der Freund des christlichen Ostens den, wie immer, mit bewunderungswürdiger Sicherheit die entlegendsten Literaturschichten beherrschenden Ausführungen Reitzensteins über *Himmelwanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur* (S. 33—50) folgen. Nehmen dieselben doch zum Ausgangspunkte einen in syrischer Übersetzung erhaltenen alchemistischen Traktat, um in ihrem weiteren Verlaufe u. A. das in die Thomasakten eingebettete sog. „Lied der Seele" zu berühren und bei der für die Eigentümlichkeit des spezifisch orientalischen Christentums so bedeutungsvoll gewordenen Gedankenwelt enthusiastischen Asketentums auszuklingen. Auch die sinnige Sage von den schon im Qoran Sure 2 V. 96 genannten beiden Engeln *Hārūt und Mārūt* die Littmann (S. 70—87) in der arabischen Literatur und der volkstümlichen Überlieferung Hindustans verfolgt, dürfte, auch wenn sie letzten Endes, wie er anzunehmen geneigt ist, auf einen altbabylonischen Mythus zurückgeht, irgend wann einmal durch christliche Hände gegangen sein. Die höchste Aufmerksamkeit verdient vollends in der am christlichen Orient interessierten Kunstforschung ein Aufsatz von Larsen über *Alte Sassanidenmuster in nordischer Nachbildung* (S. 117—128) zu finden.

Im Historischen Museum des Staates zu Stockholm befinden sich das aus dem Besitze der Östra Stenby-Kirche in der Diözese Linköping stammende Fragment eines um 1400 entstandenen Teppichs und ein nächst verwandtes noch etwas jüngeres Stück mit phantastischen Tiermustern, die abgesehen von den Borten in Kreise gesetzt sind. L. erweist diese als absichtlich treue Nachbildungen des Dekors sassanidischer Seidenstoffe, die er sich über das Land der Chazaren und Novgorod nach Skandinavien gekommen denkt, und benützt diese Gelegenheit, um die eigentümlichen Tiermuster sassanidischer Webekunst einerseits rückwärts bis zu ihrem durch Curtius Rufus bezeugten Herrschen in der Kleidung schon der altpersischen Großherrn und den von Plautus im „Pseudolus" erwähnten *beluata tappetia* alexandrinischen Fabrikats, andererseits in ihrem Fortleben in islamischer und christlicher Kunst des Mittelalters zu verfolgen. Wie einst durch den Alexanderzug wären, so vermutet er, durch den Persersieg des Heraklios und die arabische Eroberung des Sassanidenreiches Originale persischer Seidenweberei in alle Winde zerstreut worden. Er glaubt solche Originale in nicht wenigen Geweberesten (u. A. des Schatzes der Kapelle Sancta Sanctorum) erblicken zu dürfen, die gewöhnlich vielmehr für byzantinische Kopien sassanidischer Vorlagen gehalten werden, während in der wirklich byzantinischen Produktion überhaupt keine strenge Kopierung solcher geübt worden sei, sondern durchweg eine Mischung sassanidischer und christlicher bezw. in der Antike wurzelnder Motive Platz gegriffen habe. Diese allgemeinen Ausführungen verleihen seinem Beitrag eine weit über den unmittelbaren Gegenstand desselben hinausgreifende Bedeutung. Ich möchte ihnen gegenüber höchstens an einem Punkte eine starke Zurückhaltung wahren. Der ältere der beiden Stockholmer Stoffe zeigt um die meisten seiner Rundmedaillons den lateinischen Text des Engelsgrußes Lk. 1. 28 angebracht. L. möchte hier einen Ersatz für Pehlewi-Inschriften sehen, welche die zugrunde liegenden sassanidischen Originale an gleicher Stelle aufgewiesen hätten.

Es ist aber zu beachten, daß derartige Inschriften sich auf keinem der Stücke finden, die er selbst als Originalschöpfungen mittelpersischer Webekunst anspricht. Ich glaube, daß auch ohne ihre Annahme die lateinische Beischrift unter der Voraussetzung, daß der Teppich ursprünglich für eine Marienkirche oder einen Marienaltar bestimmt war, wohl begreiflich ist und das Fehlen derselben bei einzelnen Medaillons als einfache Flüchtigkeit sich hinreichend erklärt.

Als Ganzes ist die Andreas-Festschrift unstreitig eine schöne, der Mitarbeiter und des Verlages angesichts der Zeitverhältnisse durchaus würdige Gabe.

Dr. A. Baumstark.

Nikos A. Beës, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des peloponnesischen Klosters Mega Spilaeon*, Band I, Leipzig 1915, Kommissionsverlag von O. Harrassowitz. (Κατάλογος τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου. Τόμος Α', ἐν Ἀθήναις 1915, ἐκ τοῦ τυπογραφείου τῆς „Ἑστίας" Κ. Μαϊσνὲρ καὶ Ν. Καργαδούρη). — ις' und 140 S. 4°.

Der unermüdliche Forscher, dem wir die Kenntnis mehrerer kleiner Hss.fonds Griechenlands verdanken und dessen großen Katalog der Hss. der Meteorenklöster wir mit Spannung erwarten, erfreut uns mitten im Kriege mit der Beschreibung des ersten Teiles der Hss. des obengenannten Klosters, das seine Gründung auf Konstantin d. Gr. zurückführt, das aber erst seit dem 14. Jahrhundert als das Hauptkloster des Peloponnes hervortritt. Ein erstes Mal hat der Verfasser über die Bibliothek des Klosters in seiner Ἔκθεσις παλαιογραφικῆς καὶ ἱστοριοδιφικῆς ἐκδρομῆς εἰς τὴν ἐπαρχίαν Καλαβρυτῶν in der Παναθήναια IX (1904—05) S. 136—141 berichtet und dargelegt, unter welchen Schwierigkeiten es ihm gelang, die unter den mehr als 10000 Bänden gedruckter Bücher der Klosterbibliothek, zumeist aber ἐν παλαιοῖς κιβωτίοις καὶ ἑρμαρίοις καὶ σύρταις διαφόρων κελλίων καὶ παρεκκλησιῶν versteckten Hss. zusammenzubringen. Damals erreichte die Zahl derselben 351; aus der Einleitung zu dem vorliegenden ersten Teil des Kataloges erfahren wir aber, daß ihre Zahl inzwischen auf mehr als 400 gestiegen ist (S. ιβ'). Dieser Zuwachs scheint sich nicht auf die Pergamenthss. zu beziehen; denn wir erhalten hier die Beschreibnng der 36 Hss. auf Pergament, von denen in der Ἔκθεσις die Rede ist. Ich weiß nicht, ob alle Pergamenthss. in dem vorliegenden Teil des Kataloges stehen, der die Codices 1—172 beschreibt; auf jeden Fall entspricht ihre jetzige Zahl dem Verhältnis zwischen Pergament- und Papiercodices, das die besseren unter den heutigen griechischen Klosterbibliotheken aufweisen. Insofern kann Beës mit Recht von einer ἀξιωλογιωτάτη συλλογὴ ἑλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων des Klosters sprechen (S. ζ'),

wenn auch diese Bezeichnung gemessen an den griechischen Hss.fonds abendländischer Bibliotheken plerophorisch klingt.

Die angedeuteten Pergamenthss. bilden selbstverständlich den wichtigsten Teil der Sammlung. Die älteste derselben datiert B. in das 10. Jahrh. (Cod. 1; C. R. Gregory datiert sie in das 9.—10. Jahrh.), die zwei jüngsten (Cod. 6 und 30) in das 13. bis 14. (C. R. Gregory: 14. Jahrh.) bezw. 14. Jahrh. Die meisten derselben, 25 an der Zahl, enthalten Teile des Neuen Testamentes entweder in fortlaufendem Texte oder als Perikopen geordnet und konnten dank der Mitwirkung von B. (samt den einschlägigen Papierhss.) schon in die Verzeichnisse der griechischen Hss. des Neuen Testamentes von C. R. Gregory aufgenommen werden (*Die griech. Hss. des Neuen Testamentes*, Leipzig 1908, S. 291; *Textkritik d. N. T.* III, Leipzig 1909, S. 1447, wo sie zusammengestellt sind). Hier sind auch die Miniaturen beschrieben, mit denen einige von ihnen geschmückt sind (Codd. 1, 3, 7, 8, 17); die Beschreibung bei B. ist aber ausführlicher. Die übrigen verteilen sich auf die Liturgie (Codd. 26, 29, 30, 36), die Hagiographie (Cod. 22, 35), die patristische (Cod. 12, 13, 33) und die byzantinische Theologie (Cod. 34, 37[1]). Die wichtigsten unter ihnen sind folgende: die Originalhs. des Typikons des Pantokratorklosters von Konstantinopel (Cod. 26 s. 12), mit der Unterschrift des Kaisers Johannes Komnenos (faksimiliert S. 28), das nach späten Abschriften von A. Dmitrijevsky, *Typika*, Kiev 1895 ediert wurde und von dem B. eine neue Ausgabe veranstalten will (vgl. auch Sp. Lambros in Νέος Ἑλληνομν. V (1908) S. 392—399, 491); eine Sammlung von Schriften des Mönches und Presbyters Lukas ὁ Ἀδιάλειπτος (Cod. 34 s. 12), 30 Stücke umfassend, von denen ich bis zur Stunde nur eines in einer andern Hs. (Vindob. theol. gr. 305 in s. 12 fol. 221—235 = Cod. 34 f. 122^{v}—127) wahrgenommen habe, und die sämtlich unediert sind; endlich eine Sammlung von biblischen Aporien (Cod. 37 a. 1285/86), deren Anfang fehlt, die aber von dem Schreiber Neilos einem Meletios Hieromonachos und Archimandrit ὀρόγγου Μαλαίνης zugeschrieben wird, über den B. keine Auskunft gibt. Diese ebenfalls unedierte Schrift ist wohl identisch mit der Ἀπανθισμὸς ἤτοι συλλογὴ τῆς παλιᾶς καὶ νέας διαθήκης betitelten Schrift des Meletios Homologetes († 1286), von der Ph. Bapheides, Μελέτιος ὁ ὁμολογητής, Ἐκκλησ. Ἀλήθ. XXIII (1903) S. 28 ff., 53 ff., auf Grund einer Hs. von Demotika gehandelt hat. Ist diese Vermutung richtig, so haben wir es auch hier mit einer Originalhs. zu tun.

Von den 136 Papierhss. stammen 2 aus dem 13., 7 aus dem 14., 11 aus dem 15. und 25 aus dem 16. Jahrhundert[2]. Die große Mehrzahl (91) besteht somit aus jenen jungen Hss. aus dem 17. und 18. Jahrh., die in den heutigen griechischen Klosterbibliotheken vorwiegen. Zwei davon sind sogar erst im 19. Jahrh. geschrieben worden (Cod. 78 und 94). Zu den inhaltlichen Kategorien der Pergamenthss. treten hier noch einige Klassiker, das A. T. und besonders nachbyzantinische Theologen und Philologen hinzu. Die wichtigsten dieser Hss., den Cod. 64 s. 15 (Sophokles und Euripides) und den Cod. 68 s. 14 (Heptateuch und Ruth), hat B. bereits in der *Revue de philologie*, N. S. XXXV (1911) S. 338 ff., und in der *Ztschr. f. altt. Wiss.* XXXII (1912) S. 230 f. näher bekannt gemacht. Dazu gehören noch etwa folgende: Cod. 43 s. 14 (Die Übersetzung von Thomas v. Aq., Adversus Gentiles, von Demetrios Kydones); Cod. 48 s. 15

[1] Die letzte der 36 Pergamenthss. trägt die Nr. 37, weil B. eine Papierhs. (Nr. 21 s. 15: Evangelion, mit einer Miniatur des Joh.) unter sie aufgenommen hat. Das hätte wohl vermieden werden sollen. — Von den nichtbiblischen Hss. ist auch der Cod. 33 saec. XII (Spezialpanegyrikum des Gregorios Theologos) mit einer Miniatur geschmückt (Gregorios vor einem Schreibpult sitzend).

[2] Bei dem Cod. 113 fehlt die Altersbestimmung. Sie ist auch unter den προσθετέα καὶ διωρθωτέα S. 140 nicht nachgetragen.

(Schriften des Markos Eugenikos); Cod. 62 s. 15 (antilateinische Sammelhs.); Cod. 164 s. 14 (ein Jahrespanegyrikum); nicht aber der Cod. 38 s. 14 (Lexikon des Hesychios), den B., wie er nunmehr feststellt, in der Ἔκθεσις überschätzt hatte. Erwähnt sei noch der Cod. 81 s. 17 (Liturgie des Joh. Chrys., des Basileios und τῶν προηγιασμένων nebst den Weiheformeln für Lektor, Diakon, Priester und Bischof) wegen seiner zahlreichen περίτεχνα πολύχρωμα ἀρκτικὰ γράμματα (Initialen), z. T. mit bildlichen Elementen wie Fol. 36 der Buchstabe O, „ἐν ᾧ κεφαλὴ Χριστοῦ εὐλογοῦσα ἐν μέσῳ τῶν Χερουβεὶμ καὶ τῶν Σεραφείμ"; Fol. 62 der Buchstabe Π „συναπαρτιζόμενον ἐκ τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῆς Εὔας καὶ ἄνωθεν αὐτῶν τοῦ ὄφεος καὶ ἐν μέσῳ τοῦ ἀπηγορευμένου καρποῦ".

In der Einleitung (S. ιβ'—ιε') verbreitet sich B. auch über die Methode, die er in diesem Kataloge wie in den früheren befolgt habe. Mit Recht verteidigt er seine Übung, alle späteren Notizen chronologischer, grammatikalischer, bibliographischer Art usw., die er in den Hss. vorfindet, in dem Katalog wiederzugeben. Zur Rechtfertigung derselben war es indes nicht nötig, auf die philologia perennis der Griechen ἀπὸ Ὁμήρου μεχρὶ τοῦ Σολωμοῦ καὶ τῶν συγχρόνων ἐπιγόνων αὐτοῦ (S. ιδ') stolz hinzuweisen; der bescheidenere, aber sicher näherliegende Hinweis darauf, daß diese Eintragungen die jeweiligen Zeugen der Geschichte der betreffenden Hss. seien, hätte vollauf genügt! Ich halte es mit ihm auch nicht für nötig, daß ein guter Katalog die Hss. notwendigerweise nach Kategorien vorführen müsse (nach dem Schema: A. T., N. T., Kirchenväter usw.). Wohl aber erscheint es mir erwägenswert, ob es sich nicht empfehlen würde, die Hss. nach ihrem Alter zu ordnen, in den Fällen, in denen der Verfertiger des Kataloges den Hss. zugleich ihre Nummern gibt, wie das hier zutrifft. Es wäre sicher eine Geltendmachung der συνεχὴς φιλολογία der Griechen, wenn zwischen den byzantinischen und den nachbyzantinischen Hss. unterschieden und die letzteren (etwa vom 17. Jahrhundert an) zu einer eigenen Gruppe am Schlusse zusammengestellt würden. Indes, die Hauptsache ist nicht die Anordnung der Hss., sondern die Beschreibung derselben und diese hat man zunächst im Auge, wenn man von der Methode des Katalogisierens spricht. Die von B. bisher verfolgte Methode ist nun sicher nicht schlecht; sie verträgt aber Besserungen, und da wir erfreulicherweise noch weitere Kataloge von ihm zu erwarten haben, benutze ich die Gelegenheit, um einige Vorschläge in dieser Richtung zu äußern.

Was zunächst die spezifisch paläographische Seite betrifft, so konstatiere ich bei B. in höherem Maße als bei anderen Zunftgenossen die erfolgreiche Anstrebung des Zieles, das die erste Aufgabe eines guten Kataloges zu verfolgen hat, nämlich die Autopsie der Hss. soweit zu ersetzen, als dies überhaupt möglich ist. Denn er gibt nicht nur die Maße der Hss. an, sondern auch die Schriftfläche und die durchschnittliche Zahl der Zeilen und beschreibt auch mit besonderer Sorg-

falt die Einbände der Hss.[1]. Warum aber, um eine Äußerlichkeit zu erwähnen, setzt er auch bei den datierten Hss. an die Spitze ihrer Beschreibung dem Schema zuliebe das Jahrhundert (αἰὼν X, αἰὼν XI usw.) statt gleich das Jahr, in dem die Hs. geschrieben wurde, anzugeben? Man sagt doch nicht Unbestimmtes, wenn man Bestimmtes zu sagen hat! Überdies wird der Leser genötigt, bei jedem Codex darauf zu achten, ob nicht in der Beschreibung das Datum seiner Abfassung vorkommt, und da bei manchen verschiedene spätere chronologische Eintragungen geboten werden, so ist das richtige Datum in Gefahr, ganz übersehen zu werden. Noch störender ist, daß B. bei den verschiedenen Stücken einer Hs. konsequent nur das Folium angibt, auf dem jedes Stück beginnt, niemals aber das Folium, auf dem es endigt. Man gewinnt daher niemals eine ganz genaue Vorstellung von dem Umfang des betreffenden Stückes; denn wird, wie z. B. in dem Cod. 22, der Anfang des zweiten Stückes auf Fol. 26 recto festgelegt, so weiß man nicht, ob das Ende des ersten auf demselben Fol. steht oder schon auf Fol. 25 verso; unter Umständen kann das Ende desselben sogar auf dem Recto des vorausgehenden Blattes stehen. Wie unbequem diese Methode wird, z. B. bei der Bestellung von Photographien eines bestimmten Stückes aus einer Hs., das leuchtet ohne weiteres ein.

Ein weiterer Punkt betrifft die Quaternionen (τετράδια). In der Beschreibung der 36 Pergamenthss. ist nur zweimal davon die Rede (Cod. 9 und 11) und zwar nur nebenbei. Ich halte es für geboten, daß zunächst immer die Zahl der Quaternionen angegeben wird, wenn diese mit Zahlen versehen sind. Wie wichtig die Kenntnis dieser Quaternionenzählung sein kann, dafür ein Beispiel. Der Cod. 35 s. 12 ist eine hagiographische Sammlung, die jetzt mit einer Lesung beginnt, die für das Fest Basileios' d. Gr. am 1. Januar bestimmt ist. Der Anfang dieses Textes (Ps.-Amphilochios über Leben und Wunder des Basileios) ist aber von einer Hand des 17. Jahrh. ergänzt; es fehlt somit der ursprüngliche Anfang der Sammlung. Es fehlt aber auch ihr ursprünglicher Schluß. Nun erstreckt sie sich in ihrem jetzigen Umfang vom 1. Januar bis 24. Februar unter genauer Einhaltung der Aufeinanderfolge der berücksichtigten Tage dieser beiden Monate. Mit welchem Monate hat sie nun ursprünglich begonnen? Sie kann mit dem 1. Januar, sie kann aber auch mit dem 1. Dezember begonnen haben. Den Ausschlag gibt die Zahl des ersten erhaltenen

[1] Mehrere dieser Einbände sind sehr beachtenswert, insbesondere der Vorderdeckel des Cod. 20 (Evangelion s. XII: μεταλλικοὶ γομφοὶ καὶ προσηλωμένον πέταλον ὀρειχάλκινον, ἐφ' οὗ εἰκονίζεται μετὰ τέχνης ἡ σταύρωσις), sowie der obengenannte Cod. 81 (μετὰ βυρσίνου περικαλύμματος, ἐφ' οὗ κεχρυσωμέναι εἰκόνες τῆς σταυρώσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἄλλα κοσμήματα).

Quaternio, falls die Quaternionen dieser Hs. von erster Hand gezeichnet sind. Aus dem Katalog ersehe ich aber weder ob das überhaupt der Fall ist, noch welches die Höhe der Zahl des jetzigen ersten Quaternio ist; ich kann daher auch den Charakter der hier vorliegenden hagiographischen Sammlung nicht mit Sicherheit bestimmen! Ich erhebe aber, gestützt auf eine Menge von Erfahrungen, die weitere Forderung, daß der Verfasser eines Hss.kataloges namentlich bei den Pergamenthss., über die Quaternionen derselben auch dann Rechenschaft ablege, wenn diese nicht mit Ordnungszahlen versehen sind. Das ist das einzige Mittel, um das Verhältnis zwischen der ursprünglichen und der jetzigen Folienzahl der betreffenden Hs. festzustellen und zugleich das einzige sichere Mittel, um die eventuellen Lücken innerhalb derselben zu erkennen. B. kommt öfters in die Lage zu konstatieren, daß Lücken durch spätere Papierfolien ausgefüllt seien. Wer bürgt mir aber dafür, daß sämtliche Lücken einer Hs. ausgefüllt wurden? Das kann nur der Verfasser des Kataloges, der sich die Mühe gegeben hat, Quaternio für Quaternio auf ihre Vollständigkeit zu prüfen. Das kostet allerdings nicht bloß Mühe, sondern auch Zeit. Soll aber der Zweck eines Kataloges erreicht werden, so muß eben das entsprechende Quantum an Mühe und Zeit auf die Herstellung desselben verwandt werden!

Die Beschreibung des Cod. 22, von dem soeben die Rede war, bringt mich auf eine weitere Forderung, nämlich daß der Benutzer des Kataloges über sämtliche Folien, aus denen eine Hs. besteht, genaue Auskunft erhalte. Nun erfahre ich, daß die Fol. 4—8 des Cod. 22 von einer Hand des 17. Jahrhunderts ergänzt seien (S. 39). Wie verhält es sich mit den Fol. 1—3? Ich ersehe allerdings, daß auf Fol. 3 eine spätere Eintragung steht (S. 40); aber ich bleibe im Ungewissen, ob nur diese Eintragung auf dem Fol. 3 steht und die Fol. 1^r—2^v sind für mich vollkommen unbekanntes Terrain!

Die zweite Aufgabe eines guten Kataloges besteht darin, die Kenntnis des ganzen Inhaltes der Hss. mit peinlicher Genauigkeit zu vermitteln. Die Methode von B. läßt auch in dieser Beziehung Besserungen zu. Hier empfiehlt es sich zunächst, die Hss., die nur einer Schrift eines genannten Autors bezw. einem anonymen Schriftwerk gewidmet sind, von denen zu unterscheiden, die mehrere Autoren bezw. mehrere Schriften eines und desselben Autors enthalten. Die summarische Beschreibung der ersten Gruppe von Hss. ist zulässig, aber nur unter zwei Bedingungen, daß es sich um genau bekannte, edierte Schriften handle und daß diese in den betreffenden Hss. vollständig (also mit Incipit und Desinit und ohne innere Lücken) vorliegen. Dieser Regel wird B. nicht immer gerecht. Aus der Beschreibung z. B. des Cod. 55 ersieht man nicht, ob das ganze Florilegium

des Paulos Euergetinos darin geboten wird; man kann sogar darüber im Zweifel sein, ob es in neugriechischer Bearbeitung oder im Urtext darin vorliegt. Mit den Angaben über den Cod. 56: Ἰσαὰκ σύρου κεφάλαια λόγοι καὶ ἐπιστολαί — ἀκέφαλον καὶ κολοβόν —, ist nicht viel anzufangen; denn die Zahl der Abhandlungen Isaaks ist in den Hss. sehr verschieden und es ist von ihm nur ein Brief bekannt. Der Umstand, daß weder der jetzige Anfang des obengenannten Cod. 37, noch der Schluß des darin gebotenen Florilegiums mitgeteilt wird, hat zur unangenehmen Folge, daß die Vermutung über den Verfasser desselben nicht weiter verfolgt werden kann. Die Hss., deren Beschreibung entschieden zu kurz ist — Codd. 87, 88—89, 96, 104, 108, 143, 148, 151, 156, 172 — gehören meist zur zweiten Gruppe. Aber auch in den Hss., die B. ausführlich analysiert, vermißt man oft das Incipit einzelner Stücke, während das Desinit der Texte überhaupt nur angegeben wird, wenn ein Text mutiliert ist, und auch in diesen Fällen nicht konsequent. Der wichtige hagiographische Cod. 35 enthält jetzt noch 25 Stücke; bei 11 wird das Incipit angegeben, bei den übrigen fehlt es. Man wende nicht ein, daß letztere sich leicht identifizieren lassen; bei einigen ist das der Fall, bei anderen aber nicht. Es befinden sich unter ihnen z. B. drei Reden des Joh. Chrysostomos auf die Theophanie; nun sind aber unter dessen Namen vier gedruckt und eine fünfte ist noch unediert. Welche von diesen Reden stehen nun in dem Cod. 35?

Ich könnte diese Beispiele vermehren, weise aber lieber auf ein Plus in den Beschreibungen von B. hin, das mir ebensowenig gerechtfertigt erscheint als das soeben konstatierte Minus. Ich meine die Zusätze in den Überschriften der Codices, die er manchmal anbringt. Sehr oft sind sie vollständig unnötig, wie z. B. die ständige Wiederholung [Λουκᾶ τοῦ ἀδιαλείπτου] in der Beschreibung des Cod. 34, während das erste Stück desselben, dessen Anfang fehlt, mit der lakonischen Bezeichnung als Βίος ἁγίου Φιλοθέου ganz ungenügend charakterisiert wird. Andere Zusätze sind sogar zweckwidrig: z. B. der Zusatz vor der Überschrift des Cod. 76: λόγος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ, dem B. hinzufügt: [Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ!], ist entweder falsch, wenn damit der Autor dieser Schrift angegeben werden soll, oder, wenn das Ausrufungszeichen besagen soll, daß sie Joh. Damask. fälschlich zugeschrieben wird, vollständig zwecklos. Das gilt auch von den zwei Angaben beim Cod. 75: fol. 216 [Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου;] λόγος εἰς τὰ Θεοφάνεια — fol. 224ᵃ [Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου;] λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς θεοτόκου (S. 73). So interessant dieser Identifizierungsversuch ist, zumal da sich unter den Joh. Chrysostomos zugeschriebenen Marienpredigten keine auf die κοίμησις befindet, lehrreicher und zugleich einfacher wäre es gewesen, das Incipit und das Desinit dieser

beiden Reden zu geben, dann könnte man der Frage nachgehen, was auf den entsprechenden Folien steht. Meines Erachtens sollen die Überschriften genau so wiedergegeben werden, wie sie in den Hss. stehen, und zwar ohne Kürzungen, ausgenommen etwa, wenn es sich um ganz bekannte Schriften bestimmter Autoren handelt, jedenfalls aber ohne Zusätze. Die Benutzer eines Kataloges werden dem Verfasser um so dankbarer sein, je mehr Material er zur Kenntnis des Inhaltes der Hss. beisteuern wird; dieses Material sollte aber von den Angaben der Hss. selbst reinlich geschieden werden.

Eine besondere Aufmerksamkeit sollte den fremden Pergamentfolien gewidmet werden, die sich in manchen Hss., besonders in Papiercodices vorfinden. Hier ist es der Fall in den Codd. 22, 51, 68, 86, 130, 138, 147 und 166. Keines dieser Fragmente wird aber so beschrieben, daß man eine genaue Vorstellung davon gewinnen kann. Die Bezeichnungen: Χρυσοστομικοῦ κειμένου (Cod. 22, 86), ἐκ λειτουργικοῦ κώδικος τοῦ XIV αἰῶνος (Cod. 68), λειτουργικῆς ὕλης (Cod. 130), ἐκ εὐαγγελικοῦ μετὰ σημαδοφώνων χειρογράφου (Cod. 147), ἐκ συναξαρίου σεπτεμβρίου μηνός, γραφῆς τοῦ XI αἰῶνος (Cod. 166), bei denen jedesmal das Alter hinzugefügt ist, sind wohl geeignet die Neugierde zu wecken, können sie aber nicht befriedigen. Ersteres gilt auch besonders für die zwei Fragmente ἐκ λατινικοῦ κώδικος μετὰ φωνῶν (Cod. 51) und δύο φύλλα λατινικοῦ λειτουργικοῦ κώδικος (Cod. 132), diesmal ohne Altersbestimmung. Letzteres wäre erreicht, wenn die Incipit und Desinit dieser Fragmente angegeben würden.

Vorstehende Desiderata können und wollen — ich betone das — das Verdienst, das B. sich durch die Auffindung und Katalogisierung der Hss. des Klosters Mega Spilaeon erworben hat, die im Grunde nichts geringeres als ihre Rettung für die Wissenschaft bedeutet, nicht schmälern; sie wollen dazu beitragen, daß der Dienst, den B. durch seine überaus dankenswerte Katalogisierungsarbeit der Wissenschaft leistet, noch gesteigert werde. Jenes Verdienst ist um so größer, als er die Kosten für die Drucklegung des vorliegenden Kataloges selbst trägt und zwar ἐκ τοῦ ὑστερήματος, οὐχὶ τυχὸν ἐκ περιουσίας (S. ιε'). Das zeugt von einem so hohen Idealismus, daß ich hoffen darf, er werde meine ἐκ φιλέλληνος καρδίας vorgebrachten Wünsche weder mißverstehen noch unbeachtet lassen.

Prof. A. Ehrhard.

Karl Woermann, *Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage.*

Erster Band. Die Kunst der Urzeit. Die alte Kunst Ägyptens, Westasiens und der Mittelmeerländer. Mit 548 Abbildungen im Text, 11 Tafeln in Farben-

druck und 71 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. — Leipzig und Wien (Bibliographisches Institut) 1915. — XVI, 558 S.

Zweiter Band. Die Kunst der Naturvölker und der übrigen nichtchristlichen Kulturvölker, einschließlich der Kunst des Islams. Mit 312 Abbildungen im Text, 8 Tafeln in Farbendruck und 54 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. — Leipzig und Wien (Bibliographisches Institut) 1915. — XVI, 492 S.

Um die Jahrhundertwende hatte Karl Woermann, der feinsinnige Gelehrte und Dichter aus der handelsmächtigen Hanseatenfamilie, uns mit dem ersten Bande einer großzügigen Weltgeschichte der Kunst beschenkt. Unter dem Geschützdonner des großen Krieges hat der inzwischen in das achte Lebensjahrzent Eingetretene die Veröffentlichung einer Neubearbeitung seines ausgezeichneten Werkes unternommen, in welcher dasselbe über seinen ursprünglichen Umfang gewaltig hinauswächst. Jedem der drei Bände der ersten Auflage sollen nämlich je zwei solche entsprechen. Bereits zur Ausgabe gelangt sind die beiden Bände, die demgemäß diesmal auf „die Kunst der vor- und außerchristlichen Völker" entfallen. Die Verteilung des Stoffes wurde näherhin so vollzogen, daß in vier Büchern des I. Bandes „die Kunst der vorgeschichtlichen Urzeit" (S. 6—48), „die alte Kunst des Morgenlandes" einschließlich der ägäischen (S. 49—208), „die griechische Kunst" (S. 209—417), „die Kunst Altitaliens und des römischen Weltreichs" mit Einbeziehung der mitteleuropäischen Hallstatt- und La Tène-Stufe" (S. 418—519) zur Behandlung kommen, während im II. Bande weitere fünf Bücher „die Kunst der Naturvölker, der Halbkulturvölker und der altamerikanischen Kulturvölker" (S. 5—97), „die heidnische Kunst Europas, Vorder- und Hochasiens seit der Völkerwanderungszeit" bis rund zum Ende des 9. Jahrhs. (S. 98—143), „die indische Kunst" einschließlich der Kunst der Himalajaländer (S. 144—227), „die ostasiatische Kunst" Chinas, Koreas und Japans (S. 228—364) und „die Kunst des Islams" (S. 365—458) zum Gegenstand haben. Eine knappe Einleitung eröffnet in gehaltreicher Kürze jeden der beiden Bände. Der Gegensatz des menschlichen Kunstschaffens zur „künstlerischen" Betätigung der Tiere steht im I. (S. 1—5), das Verhältnis der Kunst der farbigen Rassen zu derjenigen der weißen im II. (S. 1—4) im Mittelpunkt der hier gepflogenen Erwägungen. Ein lichtvoller „Rückblick" (S. 519f.) beschließt den I. und je das erste, dritte und vierte Buch des II. Bandes, auf dessen Gesamtinhalt außerdem noch zusammenfassende „Schlußbetrachtungen" (S. 459—462) gehen.

Ein mächtiges Anwachsen des Stoffes war vor allem im Rahmen des II. Bandes durch die hervorragende Aufmerksamkeit bedingt, die im Laufe der letzten anderthalb Jahrzehnte einerseits die zentral- und hinterasiatische, andererseits die mohammedanische Kunstwelt gefunden hat. Dabei stehen dann im einzelnen vielfach Dinge zur Erörterung, die vom Standpunkte des Interessenkreises dieser Zeitschrift aus be-

sondere Beachtung verdienen. So haben (S. 114—119) die Vertiefung unserer Kenntnis der sassanidischen Architektur durch die Arbeiten von Andrae, Hüsing, Sarre, Spiers und Zehnpfund, (S. 119 f.) die Neubehandlung der sassanidischen Felsenreliefs durch Sarre und Herzfeld, (S. 122—128) bezüglich der Gandharakunst die neueren Arbeiten von Burgeß, Foucher, Grünwendel und V. A. Smith und anläßlich der frühislamischen Kunst (S. 377 f.) das Mschattaproblem und (S. 381—385) die Ausgrabungen von Rakka und Samarra entsprechende Berücksichtigung erfahren. Vor allem nehmen aber (S. 128—143) die monumentalen Erträgnisse der Durchforschung Ostturkestans hier erstmals ihren gebührenden Platz im Gefüge einer kunstgeschichtlichen Gesamtdarstellung ein. Aber auch schon in ihrem I. Bande kann die Neubearbeitung der W.schen Kunstgeschichte die Freunde des christlichen Orients nicht teilnahmslos lassen. Die Überschätzung der Bedeutung Roms und des Westens für die Entwicklung der christlichen Kunst, um deren endgültige Überwindung es für sie auf dem monumentalen Gebiete noch immer in erster Linie geht, ist ja, soweit es sich nicht um ein Mitspielen unwissenschaftlicher Gefühlsmomente handelt, überhaupt nur der Exponent einer allgemeinen kunstgeschichtlichen Überbewertung des Römischen auf Kosten des Hellenistischen. Die Dinge rücken sofort an ihren richtigen Platz, wenn im Freilicht einer möglichst weitblickenden universalhistorischen Betrachtungsweise der Hellenismus der Küstenländer des östlichen Mittelmeerbeckens als die von der antiken Entwicklung gezeitigte künstlerische Großmacht erscheint, die, wie sie nach Westen hin das welterobernde Rom selbst eroberte, so auch ostwärts einen mehr oder weniger tiefgreifenden Einfluß auf die weitesten kontinentalen Hinterlandsmassen Asiens ausgeübt hat, aus deren gewaltigen von diesem Einfluß befruchteten Räumen dann wieder ein machtvoller Strom des Asiatisch-Orientalischen nach dem Mittelmeergebiete zurückflutet. Man darf mit Befriedigung feststellen, daß nach allen hier in Betracht kommenden Richtungen hin die in so hervorragendem Maße universalhistorisch gerichtete Darstellung W.s nicht versagt, sondern durchweg neuen Anschauungen und Erkenntnissen sich öffnet. Wenn sie dabei immerhin, gerne eine gewisse abwägende Vorsicht wahrend, von Fall zu Fall eine Neigung zu vermittelnder Haltung bekundet, so ist dies in dem eigensten Wesen zusammenfassender Behandlungen großer Wissensgebiete bedingt, die sich naturgemäß darauf angewiesen sehen, unter Vermeidung jeder allzu exponiérten Stellungnahme sich auf die Darbietung möglichst gesicherter Forschungsergebnisse zu beschränken.

W. betont (I S. 128) die Rolle, welche die Wölbung schon in der assyrischen Architektur spielte, und im Anschluß an die Feststellung, daß es „bereits in Babylon" „nicht an Vorbildern der Gewölbekunst" „fehlte", legt er (I S. 382) Nachdruck

darauf, wie sehr „von Babylon nach Seleukia, von dort nach Antiochia und Alexandria" „der Weg gewiesen" war. Sorgfältig werden (I S. 383) die wenigen erhaltenen monumentalen Spuren alexandrinischen Gewölbebaues aus vorrömischer Zeit registriert. Bei der hellenistischen Baukunst in Griechenland und Kleinasien wird (I S. 394) an erster Stelle „nach der Anwendung der Keilschnittwölbung gefragt." Mit Entschiedenheit wird (I S. 395) auf den Einfluß hingewiesen, den altägyptische Palmenkapitelle und persische Stierkopfkapitelle gelegentlich in der hellenistischen Architektur gewinnen. Eine „Rückwirkung" der „syrisch-hellenistischen Kunst" des Seleukidenzeitalters aufs europäische Festland wird (I S. 392) als „wahrscheinlich genug" bezeichnet. Laut wird (I S. 382) der Ruf nach Ausgrabungen auf dem Boden von Antiocheia und Seleukeia erhoben. Was Rom betrifft, so haben, wie (I S. 444) betont wird, „die Römer selbst" „ihre Abhängigkeit von den Griechen in den schreibenden wie in den bildenden Künsten jederzeit in solchem Maße zugegeben, daß die Versuche ihnen selbst oder den Etruskern einen bahnbrechenden Anteil an der künstlerischen Entwicklung des späteren Altertums zuzusprechen, von vornherein Zweifeln begegnen müssen." Mit Helbing stimmt W. (I S. 456) dahin überein, daß „die künstlerischen Malereien" zunächst der republikanischen Zeit „auf italischem Boden" „nicht nur ihrem Darstellungsgebiet, sondern auch ihrer Formensprache und der Art ihrer Pinselführung nach griechisch-hellenistischen Ursprungs sind." Es unterliegt für ihn (I S. 384 f.) keinem Zweifel, daß „die Vorbilder der römischen Odysseelandschaften" „so gut wie die Vorbilder einer großen Anzahl der Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Orte im hellenistischen Osten zu suchen" sind, wobei näherhin „auf Alexandria" „wenigstens die zahlreichen ägyptisierenden, mit Pygmäen, Krokodilen und Palmen ausgestatteten Darstellungen" zurückweisen, „die in Pompeji gefunden wurden." Auch noch den dritten Stil „pompejanischer Wanddekoration mit seiner ruhigen Flächenhaftigkeit" führt er im Anschluß an Wickhoff, Mau und Ippel (I S. 470, 493) mit aller Entschiedenheit auf Ägypten zurück, während für den vierten ein näherer Zusammenhang mit „Kleinasien oder Syrien" ins Auge gefaßt wird, wogegen es als „der ganzen Entwicklungsgeschichte der antiken Kunst nach unwahrscheinlich" bezeichnet wird, daß er „in Rom von Italienern für Italien ausgebildet worden sei." „Wie viel ‚Römisches' und ‚Kaiserliches'" die „Weltkunst" der römischen Kaiserzeit überhaupt „neben dem Hellenistischen enthält," soll (nach I S. 469) „nicht ohne weiteres klar" sein. Aber wenn W. „immerhin" „die Frage, ob es eine ‚römische Reichskunst' gegeben, mit Wickhoff bejahen" zu können glaubt, so will er doch „diese anders auffassen als er und weniger ein Ergebnis örtlicher als zeitlicher Entwicklung in ihr sehen." Jedenfalls steht es ihm fest, „daß die römische Baukunst" „nicht, wie man früher annahm, in und für Rom erfunden ist, sondern Vorbildern des hellenistischen Ostens nacheiferte". Wenn dieselbe sodann „außerhalb Italiens," „ohne ihren Grundlagen untreu zu werden, hier und da Eigenheiten der fremden Umgebung" annahm, so verkennt er (I S. 483) nicht, wie sehr diese „im Osten öfter als im Westen neue Entwicklungsmöglichkeiten brachten." Insbesondere auf dem Gebiete der „Überwölbung eckiger, zumal quadratischer Räume" erscheinen ihm (I S. 486) in Übernahme eines Wortes von Durm „die Leistungen der Baumeister in Rom" selbst „als ‚schüchterne Versuche' gegenüber der Findigkeit der etwa gleichzeitigen Baumeister des Ostens." Bezüglich der sassanidischen Kuppelbauten wird (II S. 115 f.) aufs nachdrücklichste die Anschauung verworfen, daß sie „nach römischen Vorbildern gearbeitet wurden," nicht minder allerdings auch der Gedanke abgelehnt, daß sie „die Vorbilder der ganzen europäischen Kuppelkunst seien." „Vielmehr" soll „die von Strabo bezeugte mesopotamische Kuppelkunst einerseits den hellenistischen Westen, andererseits den persischen Osten erobert haben." Einer Überschätzung der Gandharakunst im Gesamtrahmen der indischen Kunstentwicklung tritt W. sehr

entschieden entgegen, rechnet aber doch jetzt (II S. 158) im Gegensatze zu dem früher von ihm eingenommenen Standpunkte mit der Möglichkeit einer Herkunft selbst des endgültigen sitzenden Buddhatypus aus derselben. Die hellenistisch anmutende Kunst von Sarnath, Mathura und Amarawati läßt er (II S. 159 f.) gleichzeitig mit ihr blühen und deren hellenistische Elemente von Nordwesten her über das Gandharagebiet in das Innere Indiens eingedrungen sein, während der Kunststil von Kaschmir (II S. 186 f.) „seine hellenistisch-römischen Anklänge eher über das Sassanidenreich" als über die Gandharakunst „erhalten haben soll." Auch angesichts der Höhlen von Adschanta verkennt er (II S. 165) nicht, „daß bei dem Verkehr, in dem die Inder mit dem Westen standen, überall etwas von dessen Formensprache in die indische Kunst durchgesickert ist," betont aber doch (II S. 182) abschließend, wie wenig man dadurch, „daß die vorderindische Kunst von jeher" „eine Fülle dekorativer Einzelheiten aus benachbarten Kunstwelten entlehnt hat," „an dem nationalen Gehalt der buddhistischen und brahmanischen Kunst" „irre werden" dürfe. Entsprechend wird (II S. 254) zwar unumwunden zugegeben, daß alles was sich „in der Gandharaschule als hellenistische Kunstsprache erkennen läßt," „sich in plastischen und mehr noch in malerischen Darstellungen der chinesischen Kunst" wiederfindet und demnach „trotz aller chinesischen Umgestaltungen und Zutaten auch hier vielfach noch deutlich auf griechische Erfindungen" zurückweist. Ja es wird in diesem Zusammenhange sogar die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß von den in diesen Kreis gehörenden Erscheinungen „Kuan-yin, die Göttin des Erbarmens," „wenn sie mit dem Kinde an der Hand oder auf dem Schoße erscheint," nicht nur „an die christliche Madonna erinnert," sondern „vielleicht auch wirklich durch sie bedingt ist." Aber alles das beeinträchtigt doch wieder (II S. 229) nicht das Gesamturteil, „daß die chinesische Kunst im ganzen trotz aller unleugbaren fremden Motive, die sie sich, verarbeitet und umgeschmolzen, angeeignet hat, durchaus ihre Selbständigkeit und Eigenart zu bewahren" wußte und so „uns als eine der großen bodenwüchsigen Erscheinungen der Kulturgeschichte mit ihren eigenen Voraussetzungen und Entwicklungsmöglichkeiten entgegentritt."

Den sich widerstreitenden Anschauungen Strzygowskis und Herzfelds bezüglich „der Entstehung der Kunst des Islams" gegenüber legt sich W. (II S. 369 f.) wesentlich etwa auf die „vermittelnde Anschauung" Beckers fest. Wenn demgemäß (II S. 368) nebeneinander „die Sassanidenkunst Persiens" „und die späthellenistische Kunst Vorderasiens und Ägyptens" als „die Grundlagen der Bau- und Verzierungskunst des Islams" bezeichnet werden, so wird doch immerhin eingeräumt, daß die erstere „seit Strzygowskis Ausführungen in dieser Beziehung voranzustellen ist." „Aber auch die" „eigentliche byzantinische Kunst Konstantinopels, die die Kunst der osmanischen Türken offensichtlich bedingte," soll zweifellos „schon der frühislamischen Kunst wenigstens in einigen Beziehungen die Wege gewiesen" haben. Wenn für das Schloß von el-Amman und für Mschatta Entstehung erst in der Omajjadenzeit angenommen wird, so will W. sich dennoch (II S. 117 f.) den „meisten übrigen Ergebnissen" der Strzygowski'schen Mschatta-Untersuchung „überzeugt anschließen" und glaubt (II S. 377), daß an denselben wegen der Diskrepanz in der Datierungsfrage „nicht gerüttelt zu werden" brauche. Daß die Westfassade der großen Moschee von Dijarbekr „von Haus aus islamischen Ursprungs gewesen" sein sollte, „erscheint" ihm (II S. 387) als „ausgeschlossen," und bezüglich der Tulunidenkunst Ägyptens tritt er (II S. 390) in der Annahme ihrer Abhängigkeit von Bagdad und Samarra grundsätzlich gegen Herzfeld auf die Seite Strzygowskis, obgleich er es für „unwahrscheinlich" hält, daß „die ägyptisch-koptische Kunst, die, wenn auch unter altchristlich-syrischem Einfluß, manche Besonderheiten der islamischen Kunst vorweggenommen hatte, gar nicht auf diese eingewirkt haben sollte."

Die wesentliche Eigenart des Werkes wird von der Neubearbeitung nicht berührt, was bei deren hohen Vorzügen durchaus begrüßt werden darf. Nach wie vor ist auf Anmerkungen irgend welcher Art vollständig verzichtet, während im Text selbst die um die wissenschaftliche Bearbeitung bestimmter Gebiete besonders verdienten Forscher namhaft gemacht und ihre maßgeblichen Arbeiten je am Schlusse eines Bandes in einer nach den Verfassernamen alphabetisch geordneten Literaturübersicht verzeichnet werden. Unter Aufrechterhaltung des Verzichtes auf eine allzuweit ausholende kulturgeschichtliche Grundierung der Darstellung bleibt der Nachdruck auf die straffe Vorführung der spezifischen „Entwicklung des künstlerischen Geistes und der künstlerischen Formensprache“ gelegt. Doch wird, was zu deren verständnisvoller Verfolgung an Kenntnis der Richtlinien allgemeiner geschichtlicher Entwicklung notwendig ist, jeweils einleitend mit meisterhafter Klarheit vermittelt. Das schon für die erste Auflage vor allem bezeichnend gewesene Streben, mit möglichster Objektivität auf „das besondere Kunstwollen jedes Volkes und jeder Zeit“ einzugehen, ist namentlich in der breiteren Behandlung der Stoffe des II. Bandes ausgiebigst zur Geltung gelangt. Eine beherrschende Sicherheit im Erfassen des Wesentlichen ermöglicht, auf immer noch verhältnismäßig beschränktem Raume eine reichste Fülle von Einzelerscheinungen in den Kreis der Behandlung einzubeziehen. Jede eigentliche Polemik ist durchweg vermieden, auf eine wenigstens andeutende Begründung der in strittigen Fragen vom Verfasser gewahrten Stellung aber doch hinreichend Bedacht genommen. Der Stand der Erforschung solcher Fragen, wie er in den sich gegenüberstehenden Anschauungen führenden Forscher zur Geltung kommt, wird mit knapper Schärfe gekennzeichnet. Mit vorsichtiger Zurückhaltung wird auf ein verfrühtes Urteil verzichtet, wo eine noch gründlichere Durchleuchtung von Gegenständen und Zusammenhängen, wo vor allem eine Beischaffung weiteren tatsächlichen Materiales als geboten erscheint. Die edle sprachliche Form der Darstellung macht das Studium der beiden Bände zu einem Genuß. Ihre Illustration vermag nach Umfang und Beschaffenheit nur ein rückhaltloses Gefühl freudiger Bewunderung auszulösen. In besonders hohem Grade gilt dies von den farbigen Tafeln, von welchen hier beispielsweise eine solche hervorgehoben sein möge, die zwei wundervolle Bruchstücke einer manichäischen Bilderhandschrift aus der Ruinenstadt Indikut-schähri bei Turfan bringt (II Taf. 17). Es könnte beinahe als kleinliche Anmaßung gedeutet werden, im einzelnen diese oder jene nebensächlichen Ausstellungen der als Ganzes so glänzenden Gabe gegenüber geltend zu machen. Immerhin glaube ich, nicht schlechthin alle Randnotizen unverwertet lassen zu sollen, die ich mir bei Durcharbeitung der zwei Bände gemacht habe.

I S. 173 fehlt neben derjenigen von Megiddo, Thaanach und Lachis eine Erwähnung von Gezer unter den großen palästinensischen Ausgrabungsstätten. Auch hätte hier neben Thierschs guten zusammenfassenden Berichten über die an denselben gemachten Funde unbedingt Vincents *Canaan d'après l'exploration recénte* (Paris 1907) Berücksichtigung verdient. — S. 175 muß es befremden, nicht, wie S. 106—109 für Ägypten, auch für Palästina die Betrachtung bis in die hellenistisch-römische Zeit herabgeführt zu sehen. In jedem Falle hätten hier oder an späterer Stelle die Bautätigkeit des Herodianischen Zeitalters und vor allem die antiken Synagogen Galiläas eine Berührung finden müssen, deren Bearbeitung durch den als Held auf dem Schlachtfelde gefallenen H. Kohl und C. Watzinger nunmehr im 30. Bande der Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft vorliegt. — S. 383 wäre auch die von Thiersch mit Sicherheit ermittelte bauliche Erscheinung des alexandrinischen Pharos kurz zu charakterisieren gewesen. — S. 385 hätte bei der Spärlichkeit erhaltener Denkmäler hellenistischer Malerei des Ostens sich eine Erwähnung der Ausmalung der Grabanlagen von Tell-Sandachanne-Maresa in Judäa nahegelegt. — Der S. 410 berührten literarischen Bezeugung des Knaben mit der Gans des Boëthos durch Plinius geht zeitlich weit die allerdings den Namen des Meisters verschweigende im IV. Mimjambus des Hero(n)das (v. 31) voran. — Bei der Behandlung des Kapitells der römischen Kaiserzeit S. 445 ff. und bei der etwas kurzen Besprechung von Baalbek S. 485 f. haben leider die sorgfältigen Untersuchungen E. Weigands im Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts XXIX S. 37—91 keine Verwertung mehr gefunden. — Unter den S. 477 namhaft gemachten wichtigsten römischen Theaterruinen fehlt das den Kern der dortigen Zitadelle Saladdins bildende Theater von Bosra, dessen gewaltigem mit einem Durchmesser von mehr als 70 m. sich öffnenden Zuschauerraume gegenüber hinter der Bühne die reichgegliederte Skene-Wand noch bis zur halben Höhe emporragt. — Auch im allgemeinen wäre S. 485 f. neben derjenigen von Palmyra, Baalbek und Gerasa der an großartigen Erscheinungen reichen Ruinenwelt Bosras zu gedenken gewesen, während in Gerasa neben den S. 486 genannten Denkmälern etwa noch ein gut erhaltenes Tetrapylon, die imposanten Propyläen der Area des großen Tempels und vor allem eine wunderbare Prachtfassade besondere Hervorhebung verdienen würden, deren mächtige Exedra einst von den Wassern einer Fontäne durchrauscht war. — S. 459—462 und 497 vermißt man eine gebührende Berücksichtigung der neuesten auf dem Palatin und im Bereiche des „Goldenen Hauses" Neros gemachten Funde stadtrömischer Denkmäler antiker Malerei. — S. 500 f. sollten neben den Kalenderbildern vom J. 354, der ambrosianischen Ilias- und der vatikanischen Vergilillustration die ganz und gar auf antiker Überlieferung ruhenden Bilder des Vat. Lat. 3868 zu den Terentianischen Komödien nicht fehlen.

II S. 117 und 379 findet sich mit bedauerlicher Hartnäckigkeit die falsche Ortsbezeichnung Rabbath Amman, in welcher das biblische Rabbath ʿAmmôn mit dem modernen bloßen ʿAmmân zusammengeflossen ist. — S. 121 hätte unter den sicher sassanidischen Silbergefäßen entschieden noch die von Supka in einem Aufsatz über *Iskander Ḏū'-Qarnein und Chaḏhir* im Oriental. Archiv II S. 128—132 auf den Himmelsflug Alexanders gedeutete hochinteressante Schüssel von Klimowa (Smirnow, *Argenterie Orientale* Pl. CXXI, No. 306) eine kurze Erwähnung verdient. — S. 122 hätte anläßlich der sassanidischen Seidenweberei eine Berücksichtigung der Frage nach einem Zusammenhange einzelner Seidenstoffe des Schatzes der Kapelle Sancta Sanctorum mit ihr sich nahegelegt, über die Grisar, *Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz*, S. 127—130 bezw. Dregers dort S. 146—156 im Anhang gebotene Ausführungen zu vergleichen sind. — S. 125 oder 158 f. wäre eine Stellungnahme zu der erstmals schon von V. A. Smith ins Auge gefaßten Frage einer Be-

einfassung der Gandharakunst auch durch christliche Antike, erwünscht gewesen, zu der speziell bezüglich eines jetzt bis nach Ostturkestan (vgl. S. 132, Abb. 126) zu verfolgenden stehenden Buddhatyps Graeven I S. 159—167 der alten Serie dieser Zeitschrift und Dahlmann, *Die Thomas-Legende u. die ältesten historischen Beziehungen d. Christentums zum fernen Osten* (Freiburg i. B. 1912) S. 99—102 eine entgegensetzte Haltung einnehmen. Den Namen des letzteren Forschers und seine zwei Bände *Indische Fahrten* (Freiburg i. B. 1908) vermißt man ungerne, wie noch immer mit Rücksicht auf die einleitenden Ausführungen des I. Bandes die tierpsychologischen Studien Wasmanns, auch im alphabetischen Schriftennachweis. — Wenn S. 125—128 zur „Charakterisierung" der Gandharakunst „einige ihrer am meisten bezeichnenden Schöpfungen" hervorgehoben werden wollen, so muß es befremden, hier mit keinem Worte der von Spooner in den Trümmern des Stupa des Kanishka bei Peshawer gemachten Funde gedacht zu sehen, über die Marshall im Journal of the Roy. As. Society 1909, S. 1056 ff. den ersten Bericht erstattet hat. Das da zu Tage getretene Bronzekästchen der Buddhareliquien mit seinen ein Kranzgewinde haltenden Eroten und seiner den Griechen „Agisalaos" als Künstler im Dienste des indischen Herrschers nennenden Inschrift scheint doch eine Beachtung in allererster Linie zu verdienen. — Bei der Behandlung der indischen Kunst der Sundainseln, S. 220—227, wenn nicht schon bei derjenigen der Kunst der malaiischen Naturvölker, hätten auch die von R. Schlösser im Orient. Arch. III 16 ff. vorgeführten Tapayan-Bronzen aus Brunei in Süd-Borneo mit ihrem Einschlag indischer und arabischer Kunsteinflüsse auf bodenständig malaiischem Untergrunde einen bescheidenen Platz verdient. — Im Rahmen des S. 281—288 über die neuere chinesische Kunst Gesagten sind die beiden gut orientierenden Aufsätze M. v. Brandts über die chinesischen Fächer und das chinesische Glas a. a. O. I S. 87—91 bezw. II S. 77—83 unverwertet geblieben. — Wenn es S. 365 heißt, daß, was bislange über die Spuren monumentaler Kunst auf dem Boden des alten Minäer- und Sabäerreiches bekannt wurde, noch nicht genüge um „sie kunstgeschichtlich einzureihen," so mag es damit ja leider seine Richtigkeit haben. Aber die S. 367 ausgesprochene Behauptung, daß von allen bei der Schöpfung der islamischen Kunst in Betracht kommenden völkischen Elementen „nur gerade die Araber selbst" „keine nennenswerte Kunst" besessen hätten, erscheint doch im Lichte dieser Dinge als sehr gewagt. Das letzte Wort über die Entstehung des Moscheentypus, ja sogar vielleicht über gewisse Erscheinungen des älteren syrischen Kirchenbaues wird kaum gesprochen werden können, bevor wir über sie besser unterrichtet sind. — S. 375 hätte unter den ältesten Denkmälern des Moscheenbaues die Omar-Moschee in Bosra Erwähnung geheischt, wie denn überhaupt die Moscheen und Moscheenruinen des Haurangebiets bis herab zu dem vom J. 1253 datierten großartigen Ruwâq von Derʿât als Zeugen der syrischen Moscheenarchitektur die höchste Beachtung verdienen. — Die S. 376 vorausgesetzte wesenhafte Identität der Aksa-Moschee mit der Justinianischen ἁγία Μαρία ἡ Νέα unterliegt nach den in neuerer Zeit dem Probleme gewidmeten Untersuchungen mindestens recht erheblichen Bedenken. — S. 376 f. trägt die durchweg im Praesens gehaltene Beschreibung der Omajjadenmoschee in Damaskus nicht genügend der Tatsache Rechnung, daß abgesehen von den Wirkungen schon einer früheren Brandkatastrophe des J. 1069 mindestens seit dem Brande vom 14. Oktober 1893 hier dem Baue Welids I gegenüber in weitestem Umfange fast ähnliche Verhältnisse bestehen wie bei dem heutigen S. Paolo fuori le mura gegenüber der Basilika des Theodosius und Honorius. — S. 386 sollte nicht von „Kara-Amida, der von den Türken Diarbekr genannten schwarzen Basaltstadt am oberen Tigris" gesprochen werden. Der Name D. ist vielmehr die arabische und Kara-Amid die türkische Bezeichnung, die durch Vermittelung des Syrischen auf das bloß Amida der Antike zurückgreift, ohne auch

dessen vokalischen Auslaut beizubehalten. — Daß die Westfassade des Hofes der großen Moschee in Diarbekr letzten Endes auf einen „frühchristlichen Bau" noch „konstantinischer Zeit" zurückgehe, sollte nicht so zuversichtlich gesagt werden, wie es S. 387 geschieht. Sogar Strzygowski läßt im Amida-Werke S. 209 auch „allenfalls noch das 5. und 6. Jahrh. offen" und im Lichte der von mir für dasselbe redigierten Übersicht der Nachrichten zur Baugeschichte des christlichen Amida möchte ich im Gegensatze zu ihm einen Ansatz in diese etwas spätere Zeit entschieden für wahrscheinlicher halten. — Wie überhaupt auf den schon im Namen منارة bezeugten Zusammenhang speziell des ägyptischen Minarettbaues mit dem Leuchtturmbaue keine Rücksicht genommen wird, so ist S. 391 insbesondere die Tatsache übersehen, daß nach der Feststellung von Thiersch, *Pharos*, S. 111ff. das merkwürdige Minarett der Ibn Tulun-Moschee in Kairo ebensosehr einerseits vom Pharos, als andererseits von der Malwije von Samarra bezw. durch deren Vermittelung von altmesopotamischen Zikkuraten bedingt ist. — Auch S. 404 wird viel zu beiläufig von den verschiedenen Minarettypen gesprochen. Die Giralda von Sevilla und „ähnliche Türme afrikanischer Moscheen" können jedenfalls nicht ohne weiteres in einen „Gegensatz zu den schlanken Minaretten des Ostens" gebracht werden. Zusammen mit entsprechenden Bauwerken Syriens vertreten sie vielmehr einen entwicklungsgeschichtlich älteren omajjadischen gegenüber einem im Osten der islamischen Welt erst im Verlaufe der Zeit durchgedrungenen abbasidischen Bautyp. Vgl. dazu außer dem grundlegenden Material bei Thiersch auch meinen Aufsatz über *Leuchtturm, Kirchturm und Minaret* in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1909 S. 401—405. — Wohl am besten S. 420 im Anschluß an die persisch-islamische Kunst des 17. und 18. Jahrh.s wäre endlich auch der jüngeren mohammedanischen Kunst Chinesisch-Turkestans zu gedenken gewesen, von der z. B. eine Veröffentlichung M. Hartmanns, *Über einige Anlagen und Bauwerke Jarkends* im Orient. Arch. II S. 17—22 beachtenswerte Proben vorführt.

Ich möchte mit diesen Bemerkungen nicht mißverstanden werden. Die Neubearbeitung der W.'schen Kunstgeschichte wird nach ihrer Vollendung unstreitig für den allgemein Gebildeten das weitaus vorzüglichste Hülfsmittel in deutscher Sprache darstellen, um einen einheitlichen Überblick über das gewaltige Gesamtgebiet des menschlichen Kunstschaffens in seiner geschichtlichen Entwicklung zu gewinnen, und mit nicht geringerem Vorteil wird der nur auf einem bestimmten Teilgebiete kunstgeschichtlicher Forschung heimische Gelehrte sich ihrer zum Zwecke einer über die Grenzen desselben hinausgehenden Orientierung bedienen. Nur in einer einzigen Richtung vermag ich ein ernsteres Bedenken nicht zu unterdrücken. Ich denke an die meines Erachtens in ihren größten Richtlinien nicht hinreichend vertiefte Anordnung des Stoffes.

Schon dem I. Bande der ersten Auflage gegenüber hat ein Rezensent, der damals in der Ewigen Stadt archäologische mit historischen Studien verband, während er heute einem Lehrstuhle des katholischen Kirchenrechts zur Zierde gereicht, E. Göller, in der Röm. Quartalschrift S. 258f. die schematische Scheidung der vor- und außerchristlichen von der christlichen Kunst und insbesondere die dabei sich ergebende Einordnung der Kunst des Islams beanstandet. Wie mißlich

in der Tat eine Behandlung der letzteren vor der altchristlichen Kunst ist, das beleuchten am deutlichsten die Bemerkungen, die W. zur Einführung in die Geschichte der islamischen II S. 368f. der „frühchristlichen Kunst in ihrer vorderasiatischen, ihrer koptisch-ägyptischen und in ihrer byzantinischen Gestalt“ zu widmen sich genötigt sieht. Die Neubearbeitung hat nun aber nicht nur diese Härte nicht beseitigt, sondern ihr noch eine weitere hinzugefügt, indem die Kunst der Natur- und Halbkulturvölker und der alten Kulturvölker Amerikas aus ihrem ursprünglichen und einzig sachgemäßen Anschluß an diejenige der vorgeschichtlichen Urzeit gelöst wurde, um innerhalb „der vor- und außerchristlichen Kunst“ wieder der „großen alten Kunstwelt“ der Mittelmeerländer gegenüber an den „farbigen“ Völkern einschließlich des Islams ein scheinbar geschlossenes Thema des II. Bandes zu gewinnen. Eine ungleich genetisch lebensvollere Stoffgliederung würde sich allerdings wohl nur dann haben ermöglichen lassen, wenn der Inhalt der beiden vorliegenden und des nächstfolgenden der „Kunst der christlichen Frühzeit und des Mittelalters“ vorbehalten Bandes tatsächlich auf vier statt auf drei Bände verteilt worden wäre. Das aber hätte sich immerhin schon rein äußerlich deshalb empfehlen können, weil nunmehr die Gefahr entweder eines unverhältnismäßigen Anschwellens des III. Bandes oder einer unverhältnismäßig kürzeren Behandlung seines hochbedeutsamen Gegenstandes nahe liegt.

Was auch die Darstellung W.s wieder mit aller Klarheit hervortreten läßt, ist die Wahrheit, daß bis zu einem gewissen Grade das Griechentum eben doch das künstlerische Erlebnis der Menschheit schlechthin bezeichnet. Auch die gerechteste und einfühlendste Würdigung der Eigenwerte indischer und chinesischer Kunst kann über sie nicht hinwegtäuschen. Tief und schön wird denn auch II S. 128 von den „goldenen Fäden“ gesprochen, „die aus der versunkenen Welt des ‚klassischen Altertums‘ stammen,“ „durch alle Länder der alten Welt laufen,“ indessen „fremde Fäden“ sich „in gleicher Richtung zwischen sie und, sie kreuzend, über sie“ legen, und die „fast überall“ „in dem auf diese Weise aus Zettel und Einschlag entstehenden Kunstgewebe“ „sichtbar“ bleiben. Die gewaltige von Hellas ausgehende belebende Kraft und die Reaktion Asiens gegen Hellas bilden zwischen dem alten Orient und der Gotik das Grundthema der kunstgeschichtlichen Entwicklung. Die islamische Kunst gehört gleich der frühchristlichen der Linie der asiatischen Reaktion an, ja sie bezeichnet den unverkennbaren Höhepunkt dieser Linie, deren zusammenhängende und ungebrochene Verfolgung schlechterdings wünschenswert gewesen wäre und eine entsprechende Verfolgung der Linie der hellenistischen Expansion als voraufgehendes Gegenstück von selbst gefordert haben würde. Ich würde demgemäß gewünscht haben, einem I. Bande nach

der Behandlung der vorgeschichtlichen und der Kunst der Natur-, Halbkultur- und altamerikanischen Kulturvölker diejenige der künstlerische Entwicklung der vorderorientalischen und italo-griechischen Kulturwelt bis zum Zeitalter Alexanders d. Gr. zugewiesen zu sehen, wobei die altmesopotamische Kunst einen passenderen Übergang von dem Kunstschaffen niedrigerer Kulturstufen her gebildet hätte als die ägyptische und demgemäß vor ihr zu besprechen gewesen wäre. Ein II. Band würde alsdann der hellenistischen und hellenistisch-römischen Kunst mit ihrer östlichen Fernwirkung bis nach Gandhara und Turfan die indische und ostasiatische gegenüberzustellen gehabt und, was in hohem Grade erwünscht gewesen wäre, für eine noch etwas ausführlichere Behandlung der ersteren Raum geboten haben, als sie jetzt I S. 380—417 und 443—519 vorliegt. Dem III. Bande würde die altchristliche, die christlich-orientalische Kunst des Mittelalters und die Kunst des Islam zugefallen sein, wobei die letztere am zweckmäßigsten wohl so eingefügt worden wäre, daß ihr noch die gesamte vorikonoklastische Kunst des christlichen Ostens vorangegangen wäre. Ein IV. Band würde schließlich die mittelalterliche Kunst des Abendlandes bis zum ersten Flügelschlage der Frührenaissance zum einheitlichen Gegenstand gehabt und an den jetzt II S. 98—112 an wenig organischem Platze stehenden Ausführungen über „die heidnische Kunst des germanischen und slawischen Europas seit der Völkerwanderung“ eine passende Einleitung gefunden haben.

Dr. A. Baumstark.

Dr. Anton Baumstark. *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Eine Nachprüfung der Forschungsergebnisse von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Bd. I. [Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, herausgegeben von* Dr. G. Drerup, Dr. H. Grimme und Dr. J. P. Kirsch. VII. 3/4.]. Paderborn 1915 (Schöningh). — XII, 174 S.

Seit dem Erscheinen von Heisenbergs Werk hat sich die Forschung mit bemerkenswertem Eifer auf das dadurch beleuchtete Problem geworfen. Eine nahezu abschließende Bearbeitung des in Frage kommenden Quellenmateriales haben wir jetzt in dem gründlichen topographisch-geschichtlichen Jerusalem-Werk der französischen Patres Hugues Vincent und Abel, von dem die zwei ersten Lieferungen gerade noch knapp vor Kriegsausbruch ausgegeben werden konnten. Der Herausgeber dieser Zeitschrift, dem in Deutschland das erste Recht eines Urteiles zustand, hat seinen abweichenden Stand-

punkt gegen Heisenberg schon gleich an dieser Stelle (*Oriens Christ.* N. F. I. [1911], 349 ff.) geltend gemacht, eingehender ihn noch präzisiert in einem Vortrag, den er auf der Aschaffenburger Tagung der Görres-Gesellschaft gehalten hat (abgedruckt in der Vereinsgabe der Gesellschaft für das Jahr 1913: „Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg" [Köln 1913], 18—34) und schließlich jetzt in der vorliegenden Veröffentlichung eine allseitige kritische Beleuchtung aller anfechtbaren Punkte in Heisenbergs Band über die Grabeskirche vorgenommen. Das Ergebnis ist rücksichtslos vernichtend, die Beweisführung durchgängig überlegen, vor allem in bezug auf umfassende Beherrschung der gesamten, auch noch so entlegenen Literatur, besonders auch in bezug auf theologisches Verständnis und liturgische Kenntnisse, in der Form unerbittlich scharf. Man konnte die Frage aufwerfen, ob es notwendig oder auch nur angebracht war, gegen eines der schon recht zahlreichen Bücher über die Grabeskirche zu Jerusalem ein neues zu schreiben und zwar ausschließlich polemischen Charakters; die Frage konnte aufgeworfen werden, nachdem doch recht angesehene Fachmänner in den ausschlaggebenden Fragen mit Heisenberg nicht eins gingen, Stegensek z. B. hier (N. F. I, 272) und Wulff in *Byzant. Zeitsch.* XVIII (1909), 538 ff. und in *Altchristl. und byzant. Kunst* I, 206 ff. Wenn aber so markante Autoritäten wie Strzygowski und Victor Schultze Heisenbergs Aufstellungen uneingeschränkte Zustimmung spendeten, so mußte man, wollte man es nicht erleben, daß die neuen Ansichten bald mit dem Schein dogmatischer Wahrheiten in den weitesten Kreisen Eingang finden, jede Zurückhaltung fallen lassen und ihm rücksichtslos den Boden wegziehen. Das ist im vorliegenden Buch mit aller Deutlichkeit und Einläßlichkeit, aber auch mit dem denkbar größten Scharfsinn geschehen; darum wird diese „Nachprüfung", so negativ sie auch durchweg zufolge ihres polemischen Charakters ausfallen mußte, für alle, die sich mit den Problemen der Grabeskirche befassen, dauernd ihren Wert behalten. Sie hat ein für alle Male das gesamte ältere Quellenmaterial über dieses Baudenkmal und seinen geschichtlichen Hintergrund kritisch gesiebt und auf ihre Zeugniskraft und Tragweite untersucht.

Für Heisenberg war die Frage nach der Himmelsrichtung, in welcher Grab, Atrium und Basilika zueinander lagen, von grundlegender „Bedeutung"; die heutige Lage ist nach ihm erst durch die Modestianischen Erneuerungsbauten geschaffen und nur „fromme Empfindung" kann sie auch schon in konstantinischer Zeit annehmen. In der konstantinischen Bauanlage ist vielmehr die Orientierung der drei Bauteile völlig umgekehrt gewesen. Die Basilika im Westen, wo jetzt die Anastasis, und im Osten das ἄντρον Eusebs, der Grabbau von allem Anschein nach sehr bescheidenen Ausmessungen. Es hat somit unter Modestus eine durchgreifende Verlegung der Grabstätte des Herrn stattgefunden; das war um so leichter möglich, als man weder in Modestianischer noch auch in Konstantinischer Zeit die wirkliche und echte

Grabstätte Christi vor sich hatte, sondern nur eine fingierte, so wie man auch in der modestianischen Anlage ein fingiertes Kreuzigungsdenkmal anbrachte, einen künstlichen Kreuzesfelsen aufschichtete. Das ἄντρον des Eusebius, das unter Konstantin aufgedeckt und durch einen Gedenkbau überbaut wurde, war nicht das Grab des Herrn, sondern eine antike Adonishöhle.

Was heute auf der Golgothahöhe vor uns steht, ist das Ergebnis mehrfacher grundstürzender Umgestaltungen und Erneuerungen, die sich als notwendig erwiesen nach der Zerstörungsarbeit der Perser im J. 614 und der Muhammedaner im J. 966 und 1010 und nach dem Brand vom J. 1808. Man muß mit einem dreimaligen Neubau rechnen (unter Konstantin 336, unter Modestus nach 614, der im 11. und 12. Jahrh. errichtete Kreuzfahrerneubau) und mehrfachen sehr eingreifenden Erneuerungen. Daß sich unter der Einwirkung dieser gewaltsamen Vorgänge grundstürzende Änderungen an der Gesamtanlage vollzogen haben werden, ist ohne weiteres anzunehmen, wiewohl die Heisenbergsche Annahme einer totalen Verschiebung der Grundrißentwickelung angesichts der Zähigkeit der Christen, immer wieder die ursprüngliche Anlage in ihren Hauptteilen herzustellen, von vornherein unwahrscheinlich ist. Jedenfalls ist B. den methodisch richtigeren Weg gegangen, für die konstantinische Anlage nur die Quellen bis zum J. 614, für die modestianische nur die von 620 bis zum Anfang des 11. Jahrh.s anzurufen; wie es auch folgerichtiger ist, von dem jüngeren besser bezeugten Bau des Modestus nach rückwärts zu gehen zu den Zeugnissen über die konstantinische Schöpfung.

Über den Neubau des Modestus haben wir die wichtige Beschreibung des Adamnanus von Jona, die sogar von einer auf eine Vorzeichnung seines Gewährsmannes Arculf sich stützenden Planskizze noch begleitet ist. An und für sich müßte diese Darstellung den Wert unbedingter Zuverlässigkeit haben: Arculf hat die hl. Stätten selber gesehen und dem Berichterstatter Aufriß und Grundriß auf eine Wachstafel gezeichnet. Aber trotz dieser Garantien kann der Bericht nur relativen Wert beanspruchen. Denn schon Arculf gibt seine Erzählung und Zeichnung nur nach dem Gedächtnis und nach einer mit reichsten Eindrücken ausgefüllten längeren zeitlichen Distanz; Adamnan selber aber referiert erst recht wieder nach der Erinnerung, denn die Wachstafel war jedenfalls längst wieder überglättet worden. Trotz dieser Reserven, die man zu machen hat, ist das Bild von der Gesamtanlage in der Hauptsache gesichert. Es zeigt die wesentlichen Teile: den Ἅγιος Κωνσταντῖνος an der Kreuzauffindungsstätte, den Hofraum (ἅγιος κῆπος) mit dem „Mittelpunkt der Erde", dem Ὄμφαλος, die Anastasiskirche mit dem Grab und eine Kirche über der Kreuzigungsstätte u. a. m. Nach der Grundrißskizze, deren Reproduktionen in den verschiedenen Hss. wohl Abweichungen untereinander, aber keine von

wesentlichem Belang aufweisen, tritt die Konstantinsbasilika räumlich und auch durch ihre Anlage stark hinter der Anastasis-Rotunde zurück, was auch Heisenberg in seinem Rekonstruktionsversuch nachzuweisen versucht. Da aber durch alle sonstigen Quellen das umgekehrte Verhältnis bezeugt wird, darf man diesem Punkt der Skizze auch nicht allzuviel Wert beimessen. Schon die Bezeichnungen für die Konstantinsbasilika (Καθολική = Haupt- oder Bischofskirche, in dem altgeorgischen, 1912 von Kekelidze publizierten Typikon) und die liturgischen Veranstaltungen in der einen wie andern Kirche (in der Basilika die Eucharistiefeier der Fasten- und Passionszeit, vielleicht sogar die sonntägliche Eucharistiefeier überhaupt; in der Anastasis nur die Stationsfeierlichkeiten) lassen es als ausgeschlossen erscheinen, daß die Konstantin-Basilika von so untergeordneter Bedeutung und Räumlichkeit gewesen sein kann, wie es Heisenberg dartun möchte. Vollends einwandfrei ergeben sich die größeren Verhältnisse der Basilika gegenüber denen der Anastasis aus einigen geschichtlichen Quellen der späteren Zeit; so gibt Mowses von Kałankatukh die Säulenzahl der Anastasis mit 24, höchstens 48 an, die der Basilika dagegen mit 65 oder 75, und der Fortsetzer des Geschichtswerkes des Eutychios von Alexandria erzählt, daß man nach der Beschädigung der Anlage im J. 966 durch die Muhammedaner auf eine Wiederherstellung des Daches über der Basilika verzichtete, „weil es zu groß“ war.

Unbedingt durchschlagend ist jetzt auch die Begründung für die Bestimmung zweier im griechischen Typikon der Kar- und Osterwoche genannten Sakralstätten der Golgotha-Anlage, des ἅγιος Γολγοθᾶς und des ἅγιον Κρανίον (S. 17 ff.). Ersteres ist wohl gleichzusetzen mit Adamnans *Golgothana ecclesia* oder *basilica* über der eigentlichen Kreuzigungsstätte, unterhalb welcher das Κρανίον, die jetzige Adamskapelle an der Stelle des legendarischen Grabes des Stammvaters zu suchen wäre. Die Identifizierung dieses Κρανίον mit dem Ὄμφαλος in der Mitte des Atriums und mit der Kreuzigungsstätte der älteren Tradition, wird jedenfalls schlagend widerlegt durch das griechische Typikon, das für die Nacht vom Gründonnerstag auf Karfreitag an den zwei Orten, Κρανίον und Ὄμφαλος ganz verschiedene Stationen ansetzt und mit den Worten λειτουργεῖν εἰς τὸ ἅγιον Κρανίον oder λιτὴ ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου Κρανίου ἔξω den Begriff einer Räumlichkeit verbindet, innerhalb deren eine Bewegung denkbar und möglich ist, somit eine Örtlichkeit damit bezeugen will, aber kein künstlich aufgeschichtetes Denkmal, wie Heisenberg will. Über die Lage des Kranions liegen bestimmte Äußerungen erst aus dem zweiten Jahrtausend vor (Paulus Diaconus, Saewulf); sie unterscheiden zwischen dem *Mons Calvariae* und einem „*subtus*“ desselben gelegenen, Golgotha genannten, mit der Grabstätte Adams identifizierten Raum, der gelegentlich als Felsen-

kapelle bezeichnet wird und als solche bereits bei Adamnan bezeugt wird. Daß die Adamlegende zur Bezeichnung Κρανίον geführt hat, liegt auf der Hand, wie es jetzt auch auf Grund der von B. (S. 26) angerufenen Stellen bei Epiphanius (Haer. I, 46 n. 5), Chrysostomus (In Johann. LXXXV, 1 [Migne PG. LIX, 459]), Origenes (Cramer, Catenae Graecor. Patrum I, 235) trotz der gegenteiligen Behauptung Heisenbergs als ausgemacht gelten darf, daß diese Legende vom Grabe Adams auf Golgotha bereits in der Frühzeit existierte.

Noch über einen anderen Sakralbau innerhalb der Bauanlage auf Golgotha, bezüglich dessen Lage Heisenberg und Baumstark sehr auseinandergehende Ansichten vertreten, hat unseres Erachtens letzterer jetzt endgültige Klärung geschaffen (S. 28 ff.). Die Marienkirche, Adamnans *„quadrangulata ecclesia“* lag nach Heisenberg südlich neben der Calvarienkirche, nach B. seitlich von der Anastasis-Rotunde. Adamnans Planskizze ist für Heisenberg günstig, während der Text ganz bestimmt *(illi rotundae ecclesiae, quae et Anastasis, a dextera cohaeret parte)* für B.s Annahme spricht, die auch durch das griechische Typikon noch bestärkt wird. Hier wird in der Nähe der Rotunde eine Θεοτόκος τῶν Σπουδαίων bezeugt und wenigstens nach 1048 ist nördlich der Anastasis eine Marienkapelle vorhanden, die man angesichts der zurückhaltenden Art monomachischer Restaurierungstätigkeit in viel ältere Zeit zurückdatieren darf. Für diese Lokalisierung kann sich B. u. a. auch auf den Osterkanon des Johannes Damascenus berufen, aus dem mit bewundernswürdigem Spürsinn lokale Anspielungen auf Einzelheiten der Gesamttopographie des Golgothahügels herausgelesen werden. Nicht durchweg wird man dem Verfasser hier folgen können, indem man gelegentlich die Empfindung hat, daß dem Text zuviel Inhalt zugemutet wird, so wenn Worte der 8. Ode mit einiger Zurückhaltung mit dem Omphalos des Atriums in Verbindung gebracht werden. Plausibler klingt die Deutung von Habakuks θεία φυλακή der 4. Ode auf Besuch des sog. „Gefängnisses Christi“ durch eine die Passionsorte besuchende Prozession, vielleicht auch der Versuch, die Worte der 5. Ode ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρός σε, ὁ Θεός auf den nächtlichen Grabgang der Myrophoren zu beziehen und den Vortrag dieser Ode in die Θεοτόκος τῶν Σπουδαίων zu verlegen.

Nachdem einigermaßen Klarheit erzielt ist über den Bautenkomplex, der nach 614 den Golgothahügel überdeckte, ist die Frage am Platze, was davon, wenn auch nur durch den Grundriß, auf Konstantin zurückgeht. Auszuscheiden hat zunächst alles, was Modestus nachweislich der älteren Anlage neu hinzugefügt hat, das ist die Kreuzigungskirche südwestlich der Basilika (Golgothakirche) und die Marienkapelle. Festzustellen ist sodann die unbestreitbare Tatsache, daß die konstantinische Anlage aus den drei in westöstlicher Richtung ge-

legenen Teilen einer Rotunde über dem Grab, einer ihr gegenüberliegenden Basilika und einem dazwischen gelegenen säulenumzogenen Hof bestanden hat. Ist nun das Vernichtungswerk der Perser so radikal gewesen, daß der modestianische Neubau eine totale Veränderung des Gesamtbildes brachte oder gar bringen mußte, wie sie Heisenberg annimmt? Über den Umfang der Zerstörung im J. 614 haben wir gar keine sicheren Nachrichten; daß sie mit dem alten Baubestand und seinen Einzelheiten nicht vollständig aufräumte, gibt auch Heisenberg zu (S. 191). So lückenhaft auch die Angaben des besten Gewährsmannes Antiochos Strategos (jetzt in Νέα Σιών 1909 und 1911) sind, so lassen sie doch erkennen, daß der Bau nicht bis auf den Grund zerstört wurde; noch evidenter wird das aus einem georgischen Bericht (griechisch übersetzt von Koikylides, Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαῦραι Καλαμῶνος καὶ ἁγίου Γερασίμου. Jerusalem 1902) über die Zahl der nach dem Abzug der Perser „in den maṭrûnijât" der Auferstehungskirche, d. h. auf den im Typikon der Kar- und Osterwoche als Κατηχουμένια bezeichneten, sonst unter dem bekannteren Namen ματρωνεῖα erwähnten Emporen gefundenen Leichen. Demnach blieben wenigstens die Umfassungsmauern und das Obergeschoß des Innenbaues erhalten, so daß das Ganze leicht wieder instand gesetzt werden konnte. Ein vernünftiger Grund aber, die Reste vollends niederzulegen und die einzelnen Teile an gerade entgegengesetzter Stelle aufzurichten, lag für Modestus um so weniger vor, als die verfügbaren Mittel nach dem Einfall der Perser und beim völligen Ausbleiben aller Staatshilfe jedenfalls mehr als beschränkt waren und man sich mit den allerdringlichsten Maßnahmen begnügen mußte. Einen Eingriff von so einschneidender Art, wie ihn Heisenberg ohne jeden sachlichen Grund, in gröblichster Mißachtung aller psychologischen Momente durch Modestus vornehmen läßt, mußten die Christen von Jerusalem mit allen Mitteln unnötig zu machen suchen, weil die gänzliche Verlegung der Grabstätte Christi ein Eingriff in ihre heiligsten Gefühle war; nur Gründe ernstester und schwerwiegendster Art hätten ihn rechtfertigen können. Wenn Heisenberg mit leichter Hand über diesen Punkt hinweggeht und glaubt, daß das angebliche Verfahren des Modestus gar keine pia fraus darstellt, sondern in aller Ordnung sich abgespielt hätte, so hat er eine sehr mangelhafte Vorstellung von der Bedeutung des religiösen Empfindens jener Tage, worüber ihn die literarischen Zeugnisse jener Jahrhunderte mit ihren Äußerungen höchster Ehrfurcht vor geheiligten Orten genügend hätten aufklären können. Nur wer kein Verständnis für die Tragweite und die geradezu elementare Kraft religiöser Gefühlswerte hat, wie sie sich in derartigen Gedenkstätten verkörpern, kann so gänzlich das psychologische Gefühlsmoment unterschätzen und verkennen. Rein sachlich und praktisch angesehen, un-

nötig ist die Verlegung der Grabstätte zu einer Zeit, da die Erinnerung an den bisherigen Ort noch völlig frisch war, vom psychologischen Standpunkt aus ganz undenkbar.

In einem weiteren Abschnitt (S. 59 ff.) führt denn auch B. den überzeugenden Nachweis, daß die vor 614 fallenden Quellenzeugnisse in keiner Weise dazu veranlassen, eine völlige Umänderung des konstantinischen Gesamtplanes im Sinne Heisenbergs anzunehmen. Schon gleich die ausführlichste Beschreibung der alten Anlage, die noch vor 464 entstanden ist, bezeugt unzweideutig die Westlage der Anastasis, denn die entscheidenden Worte: *a parte occidente* (bezw. *ad occidentem*) *intras* [vom Atrium her, nachdem er die Basilika und auch dieses durchschritten hat] *in sanctam resurrectionem*, besagen für jeden logisch Denkenden: von da betritt man nach Westen die Anastasis. Und auch der Passus bei Eusebius, der keine Baubeschreibung, sondern eine Baugeschichte oder -bericht enthält, somit ganz beliebig die einzelnen Teile aufeinanderfolgen lassen kann, orientiert von der Anastasis an bis zur von Exedrae flankierten Fassade der Basilika, ohne irgendwie mit der modestianischen Reihenfolge in Gegensatz zu treten. Und gleiches gilt auch von liturgiegeschichtlichen Zeugnissen der Frühzeit, wie den Katechesen Kyrills, dem Reisebericht der Aetheria und dem von B. herangezogenen altarmenischen Lektionar, das durch Conybeare bekannt gemacht wurde. Daß die Aufeinanderfolge der einzelnen Bauten in der konstantinischen Anlage etwa in späterer Zeit durch Modestus eine Änderung erfahren habe, findet auch in den Zeugnissen der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine durchgängige Widerlegung. Der in Betracht kommende Passus beim „Pilger von Piacenza" läßt sich wenigstens inhaltlich hierfür anführen, sprachlich leidet er freilich an so erheblichen Mängeln und an Auslassungen wichtiger Teile im Baubeschrieb, daß man ihn nur einigermaßen verständlich machen kann, wenn man annimmt, daß beim Abschreiben eine oder mehrere Zeilen infolge des gleichen Zeilenanfanges übersprungen worden sind (S. 83 ff.).

In etwa findet die Annahme von der Erhaltung der Reihenfolge der Bauten eine Bestätigung auch durch bildliche Darstellungen (S. 87 ff.), die in jedem Falle für Heisenbergs These eher ungünstig als günstig sind. In Betracht kommen eigentlich nur drei Denkmäler, die Mosaikkarte von Madaba, das Apsidalmosaik von S. Pudenziana und zwei Werke der Kleinplastik, der Sarkophag Nr. 174 im Lateranmuseum und ein Elfenbeinbuchdeckel in der Bibliothèque Nationale in Paris. Dokumentarischen Wert freilich hat von diesen drei Monumenten unseres Erachtens allein das erstgenannte, weil bei ihm allein die Absicht und auch die Möglichkeit zutage tritt, ein Bild von Jerusalem und seinen Bauten nach der Natur zu geben. Hier schließt an die Konstantinsbasilika westlich ein großes Halbrund an, das nach Heisenberg ein öffentlicher Platz sein soll, während es Baumstark auf Grund des von dem Mosaizisten für Darstellung von Plätzen, Häusern und Hausteilen befolgten Farbenkanons wohl überzeugend als Tambour der Anastasiskuppel nachweist. In dem

Apsidalmosaik von S. Pudenziana wird bekanntlich der Hintergrund durch eine ausgedehnte Kuppel- und Langhausarchitektur gebildet, aus deren Mitte der Kreuzesfels mit dem juwelengeschmückten Kreuz emporragt und vor die sich, den Figurenkreis des Vordergrundes zusammenhaltend, eine große Säulenhalle legt. Ähnliche Architekturgebilde von Langhaus- und Zentralschema sind auch auf dem Hintergrund des genannten Sarkophags und des Elfenbeins angebracht. Irgendwelche Beweiskraft kann ich aber diesen fern vom dargestellten Ort entstandenen Darstellungen nicht zuerkennen; die Anstrengungen der Forscher, in diese Fantasiegebilde des „himmlischen" oder „irdischen" Jerusalem eine sichtende Ordnung und eine annehmbare Deutung zu bringen, zeigen nicht minder als die zutage geförderten weit auseinandergehenden Resultate, daß das Bemühen vergeblich ist. Mehr als eine ganz allgemeine und völlig frei gehaltene Darstellung Jerusalems, höchstenfalls noch eine Andeutung der Golgotha-Anlage, von deren Langhaus- und Rundbau und dem Kreuzesfelsen der Künstler etwa erfahren konnte, wird man darin kaum erblicken dürfen. Irgendwelchen Aufschluß davon für die Lösung der zwischen Heisenberg und Baumstark zur Diskussion stehenden Fragen nach dem Verhältnis der einzelnen Bauten zueinander erwarten zu wollen, heißt, zu große Anforderungen an die Fantasie stellen. Man hat gesehen, wie vieldeutig auch ganz einläßliche Beschreibungen von am Ort gewesenen Personen aufgefaßt werden können. Wie sollen da Künstler, denen jede nähere Ortskenntnis allem Anschein nach abgeht, klarer und bestimmter sich äußern, besonders wenn es ihnen ersichtlicherweise zunächst nur darum zu tun ist, in ihrem ganz schematischen Architekturbild die zwei typischen Architekturformen des Altertums, Langhausbau und Zentralschema, regelmäßig miteinander abwechseln zu lassen? Ich glaube, diese Ketzerei hier um so entschiedener vertreten zu müssen, als der eigentliche Architekturhintergrund in dem Pudenziana-Mosaik bis auf die abschließende Säulenhalle im Mittelgrund nicht mehr ursprünglich ist. Die von B. mit Recht dringend geforderte nähere Untersuchung ist von Wilpert für sein monumentales Werk über die Mosaiken und Wandmalereien Roms bereits gemacht und kann auf Grund der ausgezeichneten Reproduktionen auf Tafel 42/44 von jedermann leicht nachgeprüft werden.

Was von diesen drei eben besprochenen Monumenten, gilt in noch verstärktem Maße von den verschiedenen späteren Nachbildungen der Grabeskirche, über die uns hoffentlich bald Dalman eine abschließende Arbeit vorlegen kann. *Ad instar, ad imaginem* wollen sie alle errichtet sein, und doch kann zu allermeist nur eine ganz ungefähre Ähnlichkeit mit dem Vorbild dort angenommen werden, wo irgendein vielvermögender Pilger nach einer Wallfahrt ins Hl. Land die Grabeskirche in seiner Heimat nachbilden ließ. Zu den angeführten Beispielen (namentlich Bologna) sei noch der vom hl. Konrad in Konstanz nach zweimaliger Palästinafahrt errichtete Grabbau hinzugenannt, der später durch eine hochgotische Erneuerung ersetzt wurde und in der Urgestalt uns nur durch die Vita des Heiligen näher bekannt ist; ferner die Anlage von Neuvy-St. Sépulcre (Indre) vom J. 1045 (vgl. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane* [Paris 1912] p. 276) und die noch interessantere aus Rotunde und Langhaus bestehende Anlage von Charroux [ebd. p. 279]. Jedenfalls ist B. darin unbedingt beizustimmen (p. 110), daß der von Strzygowski und Heisenberg als Nachbildung der Golgotha-Anlage angenommene Dom von Parenzo mit vorgelagertem Atrium und Baptisterium nicht hierher zu rechnen ist, weil er eine einer ganz anderen Zweckbestimmung ganz natürlich entsprechende, auch anderwärts früh vorkommende Anordnung aufweist.

Wichtige Aufschlüsse und Korrekturen, wenn nicht völlige Zurückweisungen Heisenbergs gibt auch noch der dritte Teil in B.s Buch, wo einzelne Teile der Gesamtanlage einer näheren Prüfung unter-

zogen werden (S. 117 ff.), zunächst die Raum- und Niveauverhältnisse der Anastasis. Nach Heisenberg liegt zwischen der konstantinischen und modestianischen Grabkirche eine selbst auf die Grundmauern sich erstreckende Verschiedenheit vor. Die konstantinische verlegt er an die Stelle der heutigen Helenakapelle; sie ist nach ihm sehr viel tiefer als die angrenzenden Räume gelegen und sehr klein, höchstens 12—15 Meter im Durchmesser messend, gewesen. Die Kleinheit schließt er aus der lakonischen Erwähnung bei Eusebius und den abendländischen Pilgern, sowie aus dem Umstand, daß nach Aetheria die Katechumenen, die während der Woche bei allen Feiern in der Anastasis zugegen sein durften, von der Teilnahme an dem in ihr abgehaltenen Abschnitt des sonntäglichen Hauptgottesdienstes ausgeschlossen waren, „offenbar weil am Sonntag kein Platz für sie" war. Außerdem nenne Aetheria die Basilika stets als *ecclesia maior*, wodurch indirekt auch wieder die kleineren Ausmessungen der Anastasis bestätigt würden. B. kann diese Einwände leicht und entscheidend zurückweisen, indem er zeigt, daß das Attribut *maior* von der Basilika nicht eine Größen-, sondern eine Rangbezeichnung der Bischofskirche aussagt, und daß die Katechumenen, häufig genug zu großen, frequentierten Festlichkeiten in die Anastasis zugelassen, von dem Sonntagsgottesdienst nur aus liturgisch-disziplinären Gründen, wegen der Eucharistiefeier ausgeschlossen waren. Im übrigen wird die Anastasis von Jerusalempilgern, auch vor dem J. 614, tatsächlich mit Ausdrücken der Bewunderung erwähnt, und zwar noch vor der Fertigstellung der Basilika, im J. 333 *(Dalmatico et Zenofilo cons.)* vom Pilger von Bordeaux erwähnt: *dominicum mirae pulchritudinis.* Ein Kirchenraum von so beschränktem Durchmesser hätte außerdem zu den von Aetheria wiederholt geschilderten Kirchenfeiern gar nicht dienen können, geschweige denn daß er auch noch einen trotz Heisenbergs Bedenken kaum mehr anzuzweifelnden Säulengang mit Emporen (ματρωνίκια) hätte aufnehmen können. Die Tiefenlage der konstantinischen Anastasis schließt Heisenberg hauptsächlich aus dem Wort *descendere,* das Aetheria regelmäßig gebrauchen soll, wenn vom Betreten der Grabkirche die Rede ist. In Wirklichkeit findet sich dieser Ausdruck in dem Pilgerbuch fünf bis sechsmal neben 26 anderen Synonyma wie *accedere, reverti, intrare;* aber auch bei diesen sechs Fällen rechtfertigt sich der Ausdruck *descendere,* ohne daß man daraus eine Tiefenlage des Kirchenraumes anzunehmen braucht. Es ist regelmäßig an diesen Stellen die Rede, nicht von einem allgemeinen Zugang, sondern von einem Eintritt des Bischofs, dessen *palatium* erheblich höher lag, und der Asketen *(monazontes et parthenae)* sowie der Vigilanten, wobei zu beachten ist, daß die älteste Asketenniederlassung auf dem höheren Sion nachweisbar ist.

Gibt Heisenberg der Anastasis völlig verkümmerte Ausmessungen und eine im Lichte wirklicher Tatsachen ausgeschlossene Lage, so stellt seine Rekonstruktion der Kreuzesbasilika nach Baumstark eine architektonische „Ungeheuerlichkeit“ dar. Ausgehend von der „befreienden Entdeckung“ Strzygowskis, daß die südliche Eingangsfassade des heutigen Baues noch einen beträchtlichen Rest der Prachtanlage Konstantins darstelle, nimmt H. an, daß dieser Architekturrest ein Teil der südlichen Umfassungsmauer der alten Basilika sei, und er berechnet demzufolge deren Länge zu 30,98 m, dessen Höhe zu 19,50 m und dessen Breite zu 40 m! Man stelle sich diese „Mißgeburt“ nur vor mit den ganz undenkbaren Verhältnissen und lese daneben Eusebs begeisterte Schilderung und die Äußerungen anderer früher Besucher. Mehr bedarf es zu ihrer Widerlegung sicherlich nicht.

Heisenberg hat in der Mitte des aus zwei Höfen zusammengesetzten Atriums in nordsüdlicher Richtung noch eine als „Wartehalle“ (nach Aetheria für die Vigilfeier des Sonntags) bezeichnete Profanbasilika untergebracht, die Modestus später zu seinem Martyrion umgebaut habe. Tatsächlich unterscheidet die abendländische Pilgerin (c. 24 n. 8) eine von der Kreuzesbasilika Konstantins verschiedene, bei der Anastasis, aber *for as,* gelegene „Basilika“; aber die nachdrückliche Betonung, daß man in ihr vor dem Hahnenschrei das Öffnen der Tore der *loca sancta* abwarte, zeigt zur Genüge, daß dieser Warteraum nicht zu letzteren zu rechnen ist. Es wird sich nur darum handeln, was unter *loca sancta* zu verstehen ist. Nimmt man den Text streng philologisch unter die Lupe, so schließt vor allem das Wort *iuxta,* die Annahme der Wartebasilika im Westen der αὐλὴ πρώτη aus; es müßte dann wenigstens *ante* oder *retro* erwartet werden; dagegen weist er auf die Südseite des Baues, etwa westlich von dem Vorplatz des heutigen Haupteinganges, da wo später die Θεοτόκος τῶν Σπουδαίων lag. Vielleicht hat sich gerade in dem Wort Σπουδαίων eine letzte Erinnerung an die einstige Bestimmung der Stelle für die Vigilfeier erhalten.

Seltsamen Aufstellungen begegnen wir bei Heisenberg auch über den Kreuzesfelsen; die Stätte, wo das Kreuz der Richtstätte stand und die unter der Bezeichnung *„Crux“* nach Aetheria und dem Breviarius, frühzeitig weitgehend verehrt wurde. Nach H. hatte der Kreuzesfelsen in dem ersten Bau Konstantins“, der ja nur „die Stätte der Auferstehung verherrlichen wollte“, wie andererseits „die Auffindung des Kreuzes durch die hl. Helena zur Zeit des Eusebius noch unbekannt war“, und daher auch in der Bauanlage nicht kommemoriert zu werden brauchte, „keinen Raum“ (*Grabeskirche* S. 42. 43). Erst später erhob er sich, nicht etwa an Stelle der späteren Kalvarienkirche, sondern im Mittelpunkt des Hofes und fiel zusammen mit dem Zeichen

der Erdmitte, dem Omphalos. Also ein wandernder Kreuzesfels, wie schon eine wandernde Grabstätte! Wie diese, ist auch jener nur fingiert, zu kommemorativen Zwecken künstlich aufgeschichtet, nicht etwa ein natürlicher, gewachsener Fels. Heisenberg ist zu dieser Ansicht nicht etwa, wie man erwarten sollte, durch eine empirische, durch ihn oder andere einwandfrei am Ort gemachte Feststellung gekommen, sondern infolge des Schweigens bei Eusebius über die Kreuzigungsstätte. Daß aber schon Kyrill, wenige Jahre nach der Einweihung der Konstantinsanlage, den Golgothafelsen als „hochragend" und deutlich mit seinen durch das Erdbeben entstandenen Rissen sichtbar erwähnt (*Catech.* XIII, 39), daß der Pilger von Bordeaux noch früher genau die Lage des *„monticulus Golgotha"* bestimmt und zwar in Ausdrücken, die eine Beziehung auf die Gesamtanlage von Bauten ausschließen und nur eine solche auf eine bestimmte Stelle darin zulassen *(inde [i. e. a monticulo] quasi ad lapidem missum est cripta ubi corpus eius positum)* hindert ihn in seinem Glauben weiter nicht, oder doch nur insoweit, als er bezeichnenderweise die durch Konsulatsangabe festgelegte zeitliche Ansetzung des Pilgerberichtes anzweifeln möchte. Da Heisenberg auch nicht das geringste einwandfreie Argument für seine These von dem willkürlich geschaffenen Golgothafelsen vorzubringen weiß, da man andererseits aus psychologischen Gründen genau wie bei der Grabesstätte eine spätere Verlegung solange *a priori* ablehnen muß, solange sie nicht einwandfrei bewiesen ist, wird man seine Stelle dort zu suchen haben, wohin die gesamte Tradition sie lückenlos verlegt hat, an die Stelle des Ἅγιος Γολγοθᾶς, über dem sich die spätere Kalvarienkirche erhob.

In einem letzten Abschnitt konfrontiert B. die Heisenbergsche Rekonstruktion mit den wirklichen Tatsachen an Ort und Stelle (S. 148 und 58), mit den erhaltenen Resten der konstantinischen Schöpfung und mit den Bodenverhältnissen des Golgothamassivs. Hierbei kommen ihm die von P. Vincent noch kurz vor Kriegsausbruch der Öffentlichkeit übergebenen Untersuchungen und Grabungen zu Hilfe, wonach die Umfassungsmauer der Rotunde, abgesehen von den später unbündig beigefügten, aber schon von Arculf und Adamnan erwähnten drei Apsidiolen noch auf konstantinischer Fundierung ruht; keinerlei Anhaltspunkte für den spätantiken Ursprung haben sich aber für die Südfassade der heutigen Grabeskirche ergeben, die Strzygowski der konstantinischen Zeit zuweisen wollte. Schon vor Jahren ist Hasak für die mittelalterliche Entstehung dieser Zierfassade eingetreten („Ist die Südansicht der hl. Grabeskirche zu Jerusalem ein kunstgeschichtliches Rätsel?" Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1908 Nr. 16). In Frankreich, von wo die Schöpfer des Neubaues in der ersten Hälfte des 12. Jhs. gekommen sind, war kurz vor dem Aufkommen der Gotik eine auf antike Formen unmittelbar zurückgreifende Renaissance weit verbreitet; ich verweise nur auf den Fries der Cathedrale von Carpentras (vgl. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse à l'époque romane en France* [Paris 1912] p. 417), oder auf die ganz antikisierenden Giebelgesimse von Notre Dame-des-Doms zu Avignon (ebd. p. 419) von St. Restitut (Drôme) und St. Gabriel (Bouches-du-Rhône. Ebd. p. 418). Die eigenartigen Zahnschnitt- oder Faltenmotive der Spitzbogen begegnen

häufiger in Frankreich; es sei nur an St. Pierre zu Soissons erinnert. Jedenfalls wäre, wenn man auch heute schon bestimmt den spätantiken Charakter dieser Fassade ablehnen muß, eine baldige stilkritische Untersuchung ihrer einzelnen Teile notwendig. Im Lichte der genannten Beispiele betrachtet, erweist sich der Fassadenschmuck als eine Zeiterscheinung abendländischer Kunst, kurz bevor ihre Kräfte sich zur höchsten Leistung auslösten. Als so ganz „einzigartig" braucht darum „die kunstgeschichtliche Stellung dieser Fassadenteile" nicht angesehen zu werden.

Baumstark hat sich bei seiner Nachprüfung lediglich auf die monumentalen, liturgiegeschichtlichen und literarischen Argumente beschränkt und nur im Schlußwort auch das religionswissenschaftliche Moment gestreift, den versuchten Nachweis, in den Heisenberg sein Werk ansklingen läßt, daß unter Konstantin eine Adonishöhle zum Grab Christi umgewandelt worden sei. Daß eine heidnische Kultstätte des Juppiter und der Venus über der Grabstätte errichtet war, wissen wir aus Hieronymus und teilweise auch aus Eusebius; Heisenberg verwandelt nun in einem ausgedehnten Abschnitt über die Rolle und die Äußerungen des Adoniskultes in Byblos und Palästina, diese zwei Gottheiten in Astarte und Adonis und sucht den Adoniskult von Byblos auch für Jerusalem nachzuweisen, wofür aber die angeführten Münzen sicherlich keine ausreichende Stütze gewähren. Und neuestens hat Kretschmer (Glotta VII, 29—39) den orientalischen Charakter des Adonisnamens und -kultes und seine Herleitung vom phönizischen Adon überhaupt in Abrede gestellt, mit Nachweisen, die nicht so leicht von der Hand zu weisen sind. Im Grund ist dies religionswissenschaftliche Schlußkapitel Heisenbergs nur ein bei unsern heutigen Philologen beliebter Exkurs. Die Frage der Echtheit oder Unechtheit des Grabes Christi, die Heisenberg damit entscheiden wollte, wird auf dem Wege nicht gelöst; denn der Nachweis eines inneren Zusammenhanges der Grabstätte Christi mit dem Antrum sei es eines Juppiter-Venustempels, oder eines Astarte-Adoniskultes ist noch immer zu führen.

Die vorstehende, nur zu ausgedehnt ausgefallene Berichterstattung wird hinreichend gezeigt haben, daß B.s Buch bei allem polemischen Charakter doch einen sehr erheblichen positiven bleibenden Wert hat. In eine Reihe delikater Fragen, die sich über der Grabesstätte des Herrn erheben, hat er vermöge seiner eminenten Literaturkenntnisse und seiner eindringenden Kritik endgültig Licht gebracht und in jedem Falle hat er entscheidend einer weiteren Verwirrung der vielen dunklen Probleme, die die Grabeskirche noch immer aufweist, ein für alle Male vorgebeugt.

Prof. J. Sauer.

Известия на българското археологическо дружество — *Bulletin de la Société archéologique Bulgare.* Band IV. — Sofia 1915 (Kgl. Hofdruckerei). — VIII, 309 S. 44 Tafeln. (In Kommission bei O. Harrassowitz).

Mitten im Weltkriege, in dessen Stürmen die Zentralmächte das bulgarische Heldenvolk als Bundesgenossen begrüßen durften, erscheint, von der ungebrochenen Blüte des geistigen Schaffens seiner wissenschaftlichen Kreise Kunde zu geben, der gleich den drei Vorgängern glänzend ausgestattete vierte Band der periodischen Publikation der Bulgarischen archäologischen Gesellschaft. Nur in dem Verzicht auf die übliche Teilung in zwei Halbjahrhefte und in dem Umstande, daß der den Jahrgang 1914 darstellende Band das Erscheinungsjahr 1915 an der Stirne trägt, macht andeutungsweise der gewaltige Ernst der Zeitläufe sich geltend. Denn eine gewisse Reduktion des textlichen Umfanges besteht nur dem als Doppeljahrgang 1912/13 aufgetretenen III. Bande, nicht den vielmehr erheblich weniger starken Bänden I und II gegenüber und würde ohnehin durch den Umfang des Tafelteiles mehr als ausgeglichen. Wie immer nehmen die christlichen Denkmäler den vorchristlichen gegenüber eine durchaus ebenbürtige Stellung ein. Es wird eine Aufgabe des folgenden Literaturberichtes bilden, in aller Kürze den einschlägigen Stoff restlos zu buchen. Hier kann nur auf das Wichtigste etwas ausführlicher hingewiesen werden. Es ist Preslaw, die alte Hauptstadt des Bulgarenreiches, und deren nächste Umgebung, wofür der Band besonders Wertvolles bringt.

Über Preslaw selbst eröffnet Škorpil S. 129—147 eine zusammenfassende Studie. Ein Vergleich des Gesamtplanes der befestigten Anlage mit demjenigen von Aboba-Pliska läßt ihm zunächst einen zeitlichen Ansatz für die Entstehung der Befestigungswerke gewinnen. In hohem Grade bemerkenswert ist, was er sodann an Architekturbruchstücken wie Kapitellen, Gebälk- und Gesimsprofilen, skulpierten Marmorplatten usw. bekannt macht. Zusammen mit ähnlichen Materialien, wie sie M(outaftchiew) S. 258ff. aus Mesembria vorführt, geben diese Dinge ein anschauliches Bild von der Höhenlage der Entwicklung des architektonischen Ziergliedes in der mittelalterlichen Kunst Bulgariens. — Ungefähr 3 km. südöstlich von Preslaw liegt in tiefer Waldeinsamkeit romantisch schön (vgl. Taf. XIII) die Örtlichkeit Patleïna, wo Ausgrabungen die Reste eines mit einem Rundturm bewehrten Klosters (vielleicht des hl. Panteleïmon) und seiner Kirche aufgedeckt haben. Gospodinow berichtet S. 113—128 eingehend über diese Ausgrabungen und ihre Ergebnisse, und abgesehen von Textillustrationen sind nicht weniger als 20 Tafeln der bildlichen Erläuterung seines Textwortes gewidmet. Von der Blüte einer eigentümlichen bei dem Kloster gepflegten Keramik gibt besonders der auf Taf. XXXIII aus zahlreichen Bruchstücken wiederzusammengesetzte prächtige Charakterkopf wohl eines hl. Theodoros Stratelates Kunde. Es ist die kirchliche Kunst des 11. und 12. Jahrhs. im südlichen Rußland, welche Gegenbeispiele zu diesen Erzeugnissen liefert. Die Klosterkirche dürfte sich in ihrem Grundriß am nächsten mit Andreas ἐν κρίσει, Panachrantos und Pammakaristos in Konstantinopel vergleichen lassen; nur daß hier anscheinend niemals eine Säulenstellung den der Hauptapsis vorgelagerten Kuppelraum von den auf

die Seitenapsiden zuführenden Flügeln des ihn auf drei Seiten umziehenden Umgangs trennte. Die Kirche bewahrt teilweise noch ihr marmornes Mosaikpaviment, dessen einfaches geometrisches Muster allerdings weit hinter der Pracht des noch altchristlichen Mosaikfußbodens einer Kirche von Plewen zurücksteht, den F(ilow) S. 252 publiziert. Den Wänden des Gotteshauses und der wichtigsten der 19 Räume des Klosters gab mindestens bis zu einer gewissen Höhe ein Belag mit Platten des bodenständigen keramischen Fabrikats einen farbigen Schmuck. Das erinnert an den Wandbelag „μετὰ λαζουρίου" der für das 14. und 15. Jahrh. für mehrere in der Hand der Georgier befindliche Kirchen Palästinas bezeugt ist und, wie ich RQs. XX S. 149 festgestellt habe, noch heute in armenischen Kirchen Jerusalems sich findet.

Ich möchte des weitern schon hier auf ein schönes Beispiel der Tafelmalerei des beginnenden 17. Jahrhs. aufmerksam machen, das M(outaftchiev) S. 261 (Abb. 235) bekannt macht: einen auf einer breiten Thronbank fast nach Art derjenigen des Jesusknaben in der Magieranbetung am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom sitzenden Christus mit geschlossenem Kodex und griechischem Segensgestus, der durch griechische Beischrift ausdrücklich als Παντοκράτωρ bezeichnet wird. Bei den von Mouchmow S. 49—69, 275 veröffentlichten Münzen der Aseniden, Terteriden und Šišmaniden ist es ikonographisch beachtenswert, wie häufig auf ihnen als Münzbild der ursprünglich — u. zw. wohl im Apsismosaik der Martyrionsbasilika in Jerusalem — für die Kreuzaufrichtung durch Konstantin und Helena geschaffene Kompositionstyp wiederkehrt. Vergleicht man denselben mit der Darstellung von Votivsteinen, wie sie der vorliegende Band auf Taf. VIII—XII aus dem Bereiche des S. 80—112 von Kazarow behandelten Heiligtums des Zeus und der Hera bei Kopilovtsi vorführt, so drängt sich unwillkürlich ein Gedanke auf, der hier beiläufig ausgesprochen werden möge. Sollte es sich bei jenem Kompositionstyp nicht letzten Endes um die Christianisierung eines antiken Bildschemas handeln, das in der Weise der fraglichen Votivstelen das weltbeherrschende göttliche Paar zeigte, im Unterschiede von ihnen aber nur durch Zeus ein so in der Mitte des Ganzen aufragendes Skeptron gehalten werden ließ?

Angesichts der politischen Weltlage wird man diese Anzeige kaum ohne den lebhaftesten Ausdruck des Wunsches schließen können: die Tage eines in gemeinsamem heißem Ringen der beiden Völker erstrittenen ehrenvollen Friedens möchten auf dem Gebiete der christlichen Archäologie immer engere Beziehungen zwischen der hier so rührig und mit so schönen Erfolgen tätigen bulgarischen und unserer deutschen Forschung anbahnen.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel, Privatdozent Dr. E. Wellesz in Wien und stud. phil. E. Beiser in Freiburg i. B.).

Bearbeitet vom Herausgeber.

AA. = Archäologischer Anzeiger. — ABKKs. = Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen. — AJA. = American Journal of Archaeology. — AJSL. = The American journal of semitic languages. — AKM. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BKO. = Beiträge zur Kunde des Orients. — BKv = Bibliothek der Kirchenväter. — BSAB. = Bulletin de la Société archéologique Bulgare. — DLvz. = Deutsche Levantezeitung. — FsA. = Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres dargebracht von Freunden und Schülern. — GStH. = Geschichtliche Studien für Albert Hauck. — H. = Hermes. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — K. = Der Katholik. — Lg. = Λαογραφία. — MA. = The Musical Antiquary. — MGGW. = Mitteilungen der Kaiserl. Königl Geographischen Gesellschaft in Wien. — MIÖGf. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NHm. = Νεὸς Ἑλληνομνήμων. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NJbMGP. = Neues Jahrbuch für Mineralogie, Geologie und Paläontologie. — NLM. = Neues Lausitzer Magazin. — NNM. = Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — ÖMsO. = Österreichische Monatsschrift für den Orient. — PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PMh. = Protestantische Monatshefte. — RassA. = Rassegna d'Arte. — RStB. = Rivista di Storia Benedettina. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbIMg. = Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — SchPb. = Schlesisches Pastoralblatt. — SdMh. = Süddeutsche Monatshefte. — TG. = Theologie und Glaube. — TLb. = Theologisches Literaturblatt. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TSt. = Theolog Studïen. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZbBw. = Zentralblatt für Bibliothekswesen. — ZbM. = Zentralblatt für Mineralogie. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZRPh. = Zeitschrift für Romanische Philologie. — ZVDEv. = Zeitschrift des Vereins Deutscher Eisenbahnverwaltungen. — ZVRw. = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. — ZVSf. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — ZVVk. = Zeitschrift für vergleichende Völkerkunde.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Von den Zeitschriften, mit welchen

der OC. bei Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, sind nurmehr BbZ., ZDMG., ZDPV., ZNtW. regelmäßig beim Herausgeber eingelaufen. Da diesem außerdem die Benützung größerer Bibliotheken durch die Weltlage erschwert ist und die Zeitschriften des feindlichen Auslandes auch auf solchen naturgemäß nicht weiter eingingen, war eine immer stärkere Lückenhaftigkeit des Berichtes leider unvermeidlich. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wäre unter den obwaltenden Umständen in besonders hohem Grade erwünscht und wird an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Grhgt. Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: *Die semitischen p-Laute* hat Möller ZDMG. LXX 145—163 eingehend untersucht und gruppiert. Ebenda LXIX 561 ff. von Bauer erörterte *Semitische Sprachprobleme* sind die Verwandtschaftsnamen und das Wort ilāh „Gott“, die aus alten Vokativen erklärt werden, die Entstehung des semitischen Passivums, die mit Krankheitsnamen der Form فُعَال in Zusammenhang gebracht, und das aramäische Aoristpräfix n, das auf eine Differenzierung aus l zurückgeführt wird. Über *Reduplikation und Vokaldehnung, Druck und Ton in der semitischen Nominalbildung* wurde von Rhodokanakis WZKM. XXIX 60—73 gehandelt. Haupt weist ZDMG. LXIX 564 *Hebr. naṭán „geben“ im Arabischen und Äthiopischen* nach. Wie ebenderselbe a. a. O. 565 f. dartut, ist *Das aramäische Ittaf'al ein Intaf'al.* — Koptisch: Ausführungen von Sethe über *Die älteste Erwähnung des Haushuhns in einem ägyptischen Texte* FsA. 109—116 berühren zum Schlusse auch die koptischen Bezeichnungen für dasselbe. — Biblische und frühchristliche Gräzität: Wohlenberg hat TLb. XXXVI 553—557 *Das Cremersche biblisch-theologische Wörterbuch in seiner neuen Bearbeitung* eingehend gewürdigt. Von Robertson liegt *A grammar of the Greek New Testament* (New-York 1914. — XL, 136 S.) vor. *Der Gebrauch der Kasus und der Präposition in der Septuaginta* ist Gegenstand einer Dissertation von Johanessohn (Berlin o. J. — 83 S.). Über *Καὶ γάρ in het Nieuwe Testament* und seine verschiedene Bedeutung handelt Grosheide TSt. 1915. 108 ff. *Über den Spruch „Ehre sei Gott in der Höhe“ und das Wort „Eudokia“* verbreitet sich v. Harnack SbPAW. 1915. 854—875. *Eine stilgeschichtliche Untersuchung zum Philipperbrief* von Jaeger H. L. 537—553 bezieht sich auf das: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, das stehende Redensart sein und bedeuten soll: „er hielt es nicht für sein gutes Recht.“ Nachdem Corssen NJb. XXXV 481—500 *Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche* eingehend untersucht hatte, wurde ebenda XXXVII 253—257 *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer* von Holl zum Gegenstande einer gegensätzlichen Erörterung gemacht. — Mittel- und

Neugriechisch: Im NHm. XII beantwortet Lampros 115 die Frage: *Πόθεν τὸ ὄνομα Μπιζάνη*, widmet 115f. eine Miszelle dem Verbum *Ἀπαριάζω*, behandelt 247 unter dem orthographischen Gesichtspunkte *Τὸ ὄνομα τοῦ θείου τῆς Κυρᾶς Φροσύνης* und handelt 371 über *Ἀκμὴν = ἀκύμη*. Von Athanasopulos werden Lg. IV 733 *Προσωπικὰ ὀνόματα προβάτων καὶ αἰγῶν*, von Giamalides ebenda 734 einige *Ὀνόματα χόρτων, βοτάνων καὶ θάμνων* und gewisse *Ποιμενικαὶ λέξεις* besprochen. — Armenisch: Haupt weist ZDMG. LXIX 564 auf das Eintreten von *Armen. g für u̯* hin, während Kieckers IgF. XXXVI 319f. *Nochmals zum armenischen c̣-Aorist* das Wort ergreift und Schmidt ZVSf. XLVII 189 *Armen. aner „Vater der Frau"* mit neuhochdeutsch „Ahn" in Verbindung bringt. — Slavische Sprachen: Neben *Slavische Wortdeutungen* von Oštir ASPh. XXXVI 441—445, *Beiträge zur ukraïnischen Wortforschung* von Bonkáló ebenda 464—475, *Lexikalische Lesekörner* von Christiani 592 und Ausführungen *Zur slovenischen Ortsnamenkunde* von Pintar 587 ff. treten Einzelbemerkungen von Loewenthal über *Slav. koňь „Pferd"* 146, von van Wijk über *Abg. desnъ, želězusi, znati* 589f., von Melich über *Slovakisches Voľačo* 590f. und von Meyer-Lübke 591f. über *Montenegr. kolomboć „Mais"*. Auch *Neue Beiträge zur Kunde des romanischen Elements in der serbokroatischen Sprache* von Skok ZRPh. XXXVIII 544—555 kommen naturgemäß dem Gebiete der Wortforschung zugute. Auf demjenigen der Lautlehre handelt Broch ASPh. XXXVI 429f. über ap-, ап-, нр- *u. ähnl. auslaut.* p-, п- *usw. im Russischen. Zur sekundären steigenden Intonation im Slavischen, vornehmlich in ursprünglich kurzen Silben* hat ASPh. XXXVI 321—377 van Wijk eine eingehende Untersuchung geliefert, während er ebenda 460—464 sich über *-ę und ě im acc. plur. der jo-Stämme und im Gen. Sing., Nom. Acc. Plur. der jā-Stämme* verbreitet. *Zur Syntax des slavischen Genitiv-Akkusativ bei belebten Wesen* hat sich IgF. XXXVI 302—319 Sommer geäußert, die *Actio intensiva im Ukrainischen* Smal Stockyj ASPh. XXXVI 436—440 besprochen. Aus einer umfassenden Arbeit von Kieckers *Zur oratio recta in den idg. Sprachen* IgF. XXXV 1—93. XXXVI 1—70 sind die XXXVI 36f. gemachten Ausführungen über Ellipse des Verbs des Sagens vor der direkten Rede in den slavischen Sprachen hier zu erwähnen und endlich verschiedenartige *Sprachliche Miszellen aus dem Slovenischen* von Ramovš ASPh. XXXVI 445—460 namhaft zu machen. — Albanesisch: Eine *Albanische Grammatik (Nordalban. Mundart)* von Steinmetz (Serajevo. — 40 S.) befriedigt die elementaren Bedürfnisse des Anfängers. Der Akkusativ-Nominativ und der Geschlechtswandel im Albanesischen bilden den Gegenstand der *Beiträge zur albanesischen Grammatik* von Jokl IgF. XXXVI 98—164.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: *Die Türkei* sieht sich *Eine moderne Geographie* von Banse (Berlin-Braunschweig-Hamburg 1915. — 454 S.) gewidmet. *Rußland* ist Gegenstand einer gedrängten geographischen Gesamtdarstellung von Lifschütz (Zürich. — 165 S.) *Das heutige Bulgarien* schildert Lindenberg (Berlin 1915. — 148 S.) *Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos* bewegen sich schöne Reiseschilderungen von Fredrich (Berlin. — 162 S.), *Im Kaukasus* die *Bergbesteigungen und Reiseerlebnisse im Sommer 1914,* die Egger (Basel 1915. — 144 S.) anschaulich zu schildern weiß. In *Die Türkei* führen *Bilder und Skizzen von Land und Volk* von Endres (München. — X, 301 S.), in deren Rahmen die lebensvolle Schilderung Konstantinopels und die den Armeniern gewidmete Partie eine besondere Aufmerksamkeit seitens der Freunde des christlichen Orients verdienen. Seine in erster Linie den Denkmälern der christlichen und mohammedanischen Epoche gewidmeten *Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11* hat Guyer PM. LXII 168—174. 204—210. 254—259 anschaulich geschildert. Paquet legt in einem nicht gewöhnlichen Buche (Jena 1915. — 199 S.) vor, was er *In Palästina* geschaut und gedacht hat. *Im Heiligen Lande* machen ferner Liensbergers liebenswürdige *Pilgerbriefe der Jugend gewidmet* heimisch, von denen eine *3. und 4. verb. Auflage* (Freiburg i. B. 1915. — VIII, 124 S.) vorliegt. *Von Tiberias nach Tabgha, Tell Hum und Nazareth* führte *Eine Pilgerreise mit Hindernissen,* die HL. LX 111—115 von A. Sch. in D. geschildert wird, *Von Sichem ins Land Gilead* die im Frühjahr 1914 als letzte vor dem Kriege unternommene Zeltreise des deutschen evangelischen Instituts in Jerusalem, über die Seger PJb. XI 149—168 Bericht erstattet. *Kriegsfahrten im Lande der Bibel* zeichnet E.-T.-Essen HL. LX 51—56. 97—102 mit frischer Anschaulichkeit. Seine Schilderung einer Reise *Auf dem Landwege von Jerusalem nach Konstantinopel* hat ebenda LIX 226—236. LX 42—48. 103—109 A. Dunkel zu Ende geführt. *El-Bekaa, die Hochebene zwischen Libanon und Antilibanon* behandelt Zimmermann BKO. XII 1—30. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna: *Eiszeitstudien im Kaukasus* MGGW. LVIII 69—82 werden Machatschek, Bemerkungen über *Älteres Paläozoicum von Südsyrien und Westarabien* ZbM. XVI 23—26 Dienemann und Beiträge zur *Petrographie Palästinas und der Hedschasprovinz* NJbMGP. XL 533—582 Fuchs verdankt. *Bewölkung und Sonnenschein des Mittelmeergebietes* einschließlich Syriens behandelte eine Dissertation von Friedemann (Leipzig 1912. — 96 S. m. 8 Taf.). In ZDPV. XXXIX hat Blanckenhorn 118—121 einen *Bericht über den derzeitigen Stand der meteorologischen Beobachtungsstationen des DPV in Palästina (Ende 1915)* erstattet und

122f. die Ergebnisse der Beobachtungen über *Regenfall im Winter 1914/15 auf 6 Beobachtungsstationen des DPV in Palästina* tabellarisch zusammengestellt, während 124f. seiner tabellarischen Zusammenstellung von Monatsmitteln speziell *Meteorologische Beobachtungen im Jahre 1915 auf der Station 'Ain eṭ-Ṭābigha am Tiberiassee vorgenommen von den deutschen Lazaristen-Patres* zugrunde liegen. Killermann bietet ebenda 7—93 eine *Bestimmungstabelle der in der palästinensischen Flora besonders im Frühjahr erscheinenden höheren Pflanzen nach dem natürlichen System. Zur Heuschreckenplage in Palästina* im Frühjahr 1915 liegt HlL. LIX 192—199 der in seiner Anschaulichkeit erschütternde Bericht eines Ungenannten vor. — Wirtschaftsleben und Verkehr: *Zur Verkehrsgeographie Serbiens* ist auf Ausführungen von Weiß ÖMsO. XLI 279ff., über *Bulgarisch-türkisch-deutsche Wirtschaftsinteressen* auf einen anonymen Aufsatz HpB. CLVII 67—73. 103—116 zu verweisen. *Die Wintersaat in Palästina* wird von Canaan ZDPV. XXXIX 164—178 eingehend behandelt. *Die Bedeutung Palästinas für den Handel einst und jetzt* skizziert Karge SchPb. XXXVI 113—122, nicht ohne den großen Zukunftshoffnungen Ausdruck zu geben, zu denen ein starkes Einsetzen deutscher Intiative berechtigen würde. Speziell *Der heutige Exporthandel Palästinas und seine Bedeutung für die Zukunft* wird daneben von ihm HL. LIX 236—241 besprochen. *Die jüdische Kolonisation Palästinas* betrifft *Eine volkswirtschaftliche Untersuchung ihrer Grundlage* von Nawratzki (München 1904. — 534 S.) Über *Deutsche Eisenbahnbau-Tätigkeit in der Asiatischen Türkei* wird ÖMsO. XLI 282ff. von Hennig, über *Das syrisch-palästinensische Bahnnetz, seine Entwicklung, Bedeutung und Zukunft* SdMh. XIII 289—299 von H. Rohde berichtet. *Einiges von den syrischen Eisenbahnen* erfährt man außerdem ZVDEv. LV 962f. durch einen Ungenannten. — Palästina und die heiligen Stätten: Neben eine allgemeine Orientierung über *Das heilige Land im Lichte der neuesten Ausgrabungen und Funde* von Knieschke (Berlin 1913. — 30 S.) tritt eine Studie von Thomsen, die unter dem Titel *Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu* (Leipzig. — 39 S. = *Das Land der Bibel* II. 1) ebenso geschickt als anziehend an der Hand der literarischen Überlieferung und der erhaltenen monumentalen Reste das Landesbild der Erdentage des Erlösers wiedererstehen läßt. Dalmans Ausführungen über *Das alte und das neue Jerusalem und seine Bedeutung im Weltkriege* PJb. XI 17—38 enthalten in fesselnder, von innerer Wärme getragener Darstellung einen instruktiven Überblick über die gesamte Stadtentwickelung. Sein Aufsatz über *Zion, die Burg Jerusalems* ebenda 39—84 erörtert mit vorbildlicher Gründlichkeit das topographische Problem des Südost- und Südwesthügels. Hänsler hat HL. LX 25—42 seine *Streiflichter in die Topographie des alten*

Jerusalem mit Bezug auf das Gebiet der Marienquelle und des Siloahkanals fortgeführt. Unter dem Titel *Revision einer alten Streitfrage. Ist das Heiligtum der Steinigung des hl. Stephanus echt?* werden ebenda 88—93 der Anfang gegen Mommert gerichteten Ausführungen Heidets durch ungemein sympathisch berührende Vorbemerkungen des Übersetzers Gisler eingeleitet, während 93—97 solche von Hasak über *Die Auffindung der Heiligen Stätten und des Heiligen Kreuzes* zu Jerusalem zu erscheinen begonnen haben. Eine Notiz von Krauß über *Naara, Neara, Noaram* ZDPV. XXXIX 94—97 zieht zur Bestätigung der Guthe'schen Bestimmung der Ortslage die rabbinische Tradition heran, um sich alsdann der Erklärung des Ortsnamens zuzuwenden. Auf *Matthäus 16, 18* bezügliche *Laienbemerkungen zu der Untersuchung Dells ZNW. XV 1914. 1ff.* von Immisch knüpfen ZNtW. XVI 18—26 in höchst fruchtbarer Weise an den lokalen Hintergrund der evangelischen Szene bei Caesarea Philippi an. Aus PEF. 1914 sind Aufsätze von Masterman über *Safed* 169—179 bezw. *Cana of Galilee* 179—183 und von Dowling über *The Town of Haifa* 184—191 zu registrieren. PEF. 1915 22—29 verfolgt Trumper *The Route of the Exodus from Pithom to Marah.* — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Bei Miller *Itineraria Romana* werden in einem Werke größten Stils *Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana* dargestellt (Stuttgart. — LXXV, 942 S.). Lampros weist NHm. XL 372f. nach, daß die Annahme einer **Ταραχὴ ἀνύπαρκτος πόλις Πελοποννήσου** auf falscher Lesung einer hslichen Notiz beruht, während ebenda 372 von Tsumeleas eine Reihe griechischer **Τοπωνυμίαι** zusammengestellt ist. — Ethnographie; Kulturgeschichte: Unter dem Titel *Die Seele des Orients* suchen *Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen* von Haas (Jena. — 46 S.) diesen als einen eigentümlichen psychologischen Menschheitstyp zu erfassen. Eine **Психологія на Българскія народ** (Psychologie des bulgarischen Volkes) hat Panov (Sofia 1914. — 306 S.) entworfen. Über *Religion and nationality in Serbia* handelt Klimirović *With pref. note by* Seton-Watson (London 1915. — 23 S.) Über *Die Weißrussen*, ihre ethnologische Stellung und Geschichte bietet Pankiewicz ÖMsO. XLI 267—270 eine zusammenfassende Orientierung. Ein Schriftchen von Bork über *Das georgische Volk* (Leipzig) 1915. — 28 S.) ergänzt ein anziehendes Bild desselben durch Vorschläge für eine staatliche Neugestaltung seiner Existenz. Masterman und Macalister veröffentlichen PEF. 1915. 170—179 und 1916. 19—26 *Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine.* Baldensperger führt ebenda 1915. 10—22. 60—72. 165—170 seine Artikelserie über *The Immovable East* weiter. — Folklore: Littmann hat NGWG. 1915, 1—27 *Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste,* Bergsträsser hat *Neuaramäische Märchen*

und Texte aus Ma'lūla, hauptsächlich aus der Sammlung E. Pryms und A. Socins (Leipzig 1915. — XXII, 95; X, 110 S. = AKM. XIII 2. 3) und Leskien *Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien* (Jena 1915. — III, 332 S. = *Die Märchen der Weltliteratur. Band 11*) herausgegeben. Ein weiteres reiches volkskundliches Material ist sodann noch immer aus Lg. IV nachzutragen. So berichtet 306f. Lazaros über den am Feste der hl. Paraskeve (26. Juli) in einem Orte Thessaliens üblichen Brauch eines *Χριστιανικὸν συσσίτιον*, während *Ἡ Περπεροῦνα ἐν Χαλκιδικῇ*, über die Oikonomos 736f. Nachricht gibt, ein Volksbrauch in Zeit der Dürre ist. *Ἔθιμα τῆς πρωτοχρονιᾶς εἰς τὸ Καπανδρίτι τοῦ Μαραθῶνος* macht Theodoropulos 735f. bekannt. Neben einer 707—713 von Chanteles gebotenen *Συλλογὴ Χιακῶν παροιμιῶν* sind Bemerkungen *Περί τινος παροιμίας* von Kypriades 319f. und von Athanasopulos 745 zu nennen. *Εὐτράπελοι διηγήσεις* aus Patras und Umgegend werden 714ff. von Koryllos, einige *Παραδόσεις Σωζουπόλεως* 727f. von Pappioannides und *Μεταφοραὶ καὶ παρομοιώσεις τοῦ λαοῦ τῆς νήσου Καστελλορίζου* 729ff. von Petrides veröffentlicht. Ein Beitrag zur Kenntnis der Volksmedizin von Kephallenia ist Sepherles' Notiz über *Θεραπεία τοῦ κοκκύτου* 307, wogegen Pharmakides 337 über ein *Ἀλεξητήριον τοῦ πυρετοῦ ἐν Κύπρῳ* handelt. Ein *Κυπριακὸν παραμῦθι* mit dem Titel Ἡ κοῦππα ἢ μουχάννεφη wird 716—726 von Philippos veröffentlicht, während 750—753 Kampuroglus Bemerkungen *Διὰ τὰ Ἀθηναϊκὰ παραμύθια* beisteuert. Hierzu kommen Notizen von Athanasopulos über *Δημώδης μετεωρολογία* 738, von Pharmakides über *Κυπριακαὶ δεισιδαίμονες δοξασίαι περὶ λεχώνων*, von Sepherles und von Pharmakides über *Πυρομαντεία* 308 bezw. 738, von Guguses über *Μαντεῖαι συναφεῖς πρὸς τὸν κλήδονα* 307f. und von Sepherles über *Πρόγνωσις τοῦ γένους τοῦ ἐμβρύου* 308f., Bemerkungen *Περὶ τῆς φράσεως «σείω τὰ μανίκια μου»* von Sepherles und Mantzuranes 327, ferner *Ἀπαντήσεις εἰς τὰ περὶ θεοκρισιῶν ἐρωτήματα* von Oikonomos und Sepherles 320f., *Ἀπαντήσεις εἰς τὰ περὶ τοῦ ὀμφαλοῦ ἐρωτήματα* von Sepherles und Mantzuranes 322ff., bezw. von Pharmakides 750, *Ἀπαντήσεις εἰς τὰ περὶ τῶν Ῥουσαλίων ἐρωτήματα* und *Ἀπαντήσεις περὶ τῆς φράσεως «σείω τὰ μανίκια μου»* von Sarros und Pharmakides 748f. bezw. 749f., *Ἀπαντήσεις εἰς τὰ ἐρωτήματα διὰ τὰ Ῥουσάλια* von Chatziotes, Oikonomos, Sepherles, Mantzuranes und Giamalides 324—327 und eine Zusammenstellung von *Λαογραφικὰ ἀπανθίσματα* aus anderen Zeitschriften 309—314 und 739—743.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Im NHm. XII hat Lampros 36—40 ein *Χρυσόβουλλον Ἀνδρονίκου Α' Παλαιολόγου ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας Ἰωαννίνων*, 153—197 den doppelten griechischen und lateinischen Text einer *Συνθήκη μεταξὺ Ἰωάννου Η' Παλαιολόγου καὶ τοῦ δουκὸς τῆς*

Βενετίας Φραγκίσκου Φόσκαρη erstmals und 198—203 die *Διαθήκη Παύλου τοῦ Λατρηνοῦ*, den letzten Willen des Heiligen der Latmosklöster, aufs neue publiziert. Die 348—357 von ihm ans Licht gezogenen *Δυὸ πατριαρχικὰ σιγίλλια ἀνέκδοτα* aus den JJ. 1620 bezw. 1752—1757 haben die konstantinopolitanischen Patriarchen Kyrillos IV. und V. zu Urhebern. Die Edition eines *Καλλινίκου Δ' Κωνσταντινουπόλεως σιγίλλιον περὶ τοῦ σχολείου Ζαγορᾶς* vom J. 1776 wird 204—219 von ihm durch eine erläuternde Besprechung des Stückes ergänzt. Für die 257—318 edierten *Δυὸ ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην* behält er sich eine nähere Untersuchung vor, die in erster Linie die Persönlichkeiten des Urhebers und des Adressaten zu ermitteln hätte. An eine Urkunde aus dem J. 1424 knüpft endlich die 371f. von ihm über einen *Ἐμμανουὴλ Ἐσκαμματισμένος* gebrachte Notiz an. — Profangeschichte: Dieterich verfolgt in großzügiger Zusammenfassung (Leipzig 1915. — 32 S. = *Länder und Völker der Türkei. Heft 9) Das Griechentum Kleinasiens* und seine Geschicke von der Antike bis in die Gegenwart. Hauptmann handelt MIÖGf. XXXVI 229—287 über *Politische Umwälzungen unter den Slovenen vom Ende des 6. Jahrh. bis zur Mitte des neunten. Zur Vorgeschichte des Namens „Russen"* wendet sich König ZDMG. LXX 92—96 gegen die Identifikation derselben mit dem durch Byzantiner und Araber im Südosten des heutigen Rußland bezeugten Volkes der Rôs oder Rûs. *The Foundation of the Ottoman Empire* schildert *A history of the Osmanlis up to the death of Bayezid I ⟨1300—1403⟩* von Gibbons (Oxford. — 379 S.). Ein anonymer Aufsatz hat HpB. CLVI 717—725. 800—809 *Das Testament Peters des Großen und die orientalische Frage* zum Gegenstande. — Kirchengeschichte: v. Harnacks Meisterwerk über *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* hat eine *Dritte neu durchgearbeitete Auflage* (Leipzig 1915. — XVI, 483; 387 S., 11 Karten) erlebt. Ihrem einschlägigen Abschnitte gegenüber weist Allgeier K. XCVI 393—401 auf *Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient* hin, die sich aus dem im J. 1907 von Mingana herausgegebenen Bruchstücke der syrischen Kirchengeschichte eines Mešiḥâzeχâ ergeben. Über *Die Märtyrer in den Anfängen der Kirche* handelt Schlatter (Gütersloh 1915. — 86 S.). *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits* wird SbPAW. 1916. 226—255 durch Holl erörtert, eine Arbeit, an welche ebenda 256—275 *Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn Holl: Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits* von Jülicher anknüpfen. Eine Untersuchung v. Schuberts über *Die sog. Slavenapostel Constantin und Methodius* will SbAWW. 1916. 1—32 *Ein grundlegendes Kapitel aus den Beziehungen Deutschlands zum Südosten* beleuchten. Durch Lampros erfährt NHm. XII 122f. *Ὁ κατάλογος*

τῶν ἀρχαιοτέρων ἱεραρχῶν Ναυπλίου καὶ Ἄργους einige Verbesserungen. Ein Aufsatz von Duensing über *Die Abessinier in Jerusalem* ZDPV. XXXIX 98—115 schickt einer Skizzierung ihrer heutigen Verhältnisse eine sorgfältige Darstellung ihrer Geschichte voraus. Unter dem allgemeinen Titel *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan* behandelt Jann (Paderborn 1915. — XXVIII, 540 S.) speziell *Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrh. Zum Kampf der Bulgaren um ihre nationale Kirche* ist auf eine Arbeit von Barbar IKZ. VI 155—173 zu verweisen. — Geschichte des Mönchtums: *Aforismi di Storia Monastica* von Albers behandeln RStB. IX 83—102. 166—173 zunächst die Anfänge des Mönchtums und das alte orientalische Mönchtum Ägyptens, Syriens, Palästinas und Kappadokiens. Unter dem Titel *Historia monachorum und Historia Lausiaca* bietet Reitzenstein *Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* von eigenartigem Gepräge und Werte (Göttingen. — VI, 266 S.). *Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai* sind Vorwurf eines Aufsatzes von Heussi NJb. XXXVII 107—121. Von einem größeren Werke von Lemmens über *Die Franziskaner im Hl. Lande* behandelt der *I. Teil* (Münster i. W. — XVI, 224 S.) *Die Franziskaner auf dem Sion (1336—1551)*. — Gegenwart: Seine Chronik über *Die orthodoxen Kirchen des Orients* hat Küry IKZ. VI 113—120 fortgesetzt. Lübeck handelt K. XCV 401—424 über *Weltkrieg und orientalischer Orient*, TG. VII 793—806 über die *Katholische deutsche Orientmission* und die ihr aus der Weltlage erwachsenden Ziele, bezw. HL. LX 1—19 über die *Aufgaben der deutschen Katholiken im türkischen Orient. Lebensfragen der Orientmission* werden ferner durch Hoffmann K. XCV 241—263 erörtert. Diesen Ausführungen von katholischer Seite treten von evangelischer solche von Dalman über *Die Palästinischen Missionen im Kriege und unsere Aufgabe* NNM. LIX 116—128 und über *Christentum und Mission in Palästina und ihre Lage im Kriege* PJb. XI 119—146 gegenüber. Allgemein über *Palästina und der Weltkrieg* hat Hoppe NNM. LIX 97—116 gehandelt. Schmitz zeigt DLvz. V 575ff., was *Deutschland am See Genezareth* leistet, während aus Haifa Moderow NNM. LIX 128—140 über *Unser Kriegsjahr* berichtet. F. Dunkel teilt HL. LX 80—87 *Einiges aus den neuesten Verfügungen über die Privatschulen in der Türkei* mit, wodurch die Schwierigkeiten beleuchtet werden, welche die künftige Friedensarbeit des deutschen Katholizismus im Heiligen Lande zu überwinden haben wird. Будущее Турецкой Арменіи (Die Zukunft des türkischen Armeniens) wird von Dživelegov (Moskau 1915. — 44 S.), das Verhältnis von *Armenien und Deutschland* von Roth (Leipzig 1915. — 30 S.) erörtert. Sich als besonders eingeweiht gebärdend sucht über

Die armenische Frage (Berlin 1915. — 40 S.) Bratter zu belehren. *Georgien und der Weltkrieg* (Potsdam [1915]. — 71 S.) bezw. *La Géorgie et la guerre actuelle* (Zürich 1915. — 47 S.) sind Gegenstand jeweils *,* signierter anonymer Ausführungen.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Durch Elbogen hat *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1913. — XVI, 619 S.) eine zusammenfassende Darstellung gefunden, die naturgemäß auch der christliche Liturgiehistoriker zu Rate zu ziehen Gelegenheit haben wird. Der Gedanke speziell vielmehr an die jüdische Haggadah als Quelle der in Betracht kommenden neutestamentlichen Parallelen wird bei Jüngst *Buddhistische Einflüsse im Neuen. Testament?* PMh. XIX 190—203 nahegelegt. Auch Clemen führt ZNtW. XVII 128—138 die Diskussion über *Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament* in einem der Annahme solcher durchaus ungünstigen Sinne weiter. Bei v. Dobschütz *Christianity and Hellenism* JBL. XXXIII 245—265 werden drei Stadien in der angeblich mit einem Kompromiß endenden Entwicklung des Verhältnisses beider zu einander unterschieden. Für *Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher* hat v. Harnack eine mustergiltige Sammlung der *Zeugnisse, Fragmente und Referate* (Berlin. — 115 S.) geliefert. Von Lidzbarskis *Das Johannesbuch der Mandäer* der Forschung erschließenden Publikation umfaßt der *2. Teil* (Gießen 1915. — XXXII 256 S. und S. 39—42 in Photolith.) *Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Eine vorzügliche Sammlung von Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet* von Roeder (Jena 1915. — LX, 332 S.) wird auch bei jeder Beschäftigung mit Eigentümlichkeiten des national-ägyptischen Christentums zu berücksichtigen sein. Ein interessanter Hinweis darauf, daß die Dioskuren als Beschützer der Seefahrt durch den hl. Nikolaos abgelöst wurden, versteckt sich bei Lampros *Τὸ βορειοδυτικώτατον σύνορον τοῦ βασιλείου τῆς Ἑλλάδος* NHm. XII 25—35. Auf noch heute fortlebende, nur schwach vom Christentum beeinflußte *Heidnische Kulte im Kaukasus* bezieht sich eine — sg — signierte Notiz MGGW. LVIII 84. — Lehre und Lehrentwicklung; Häresien: Freising spricht HpB. CLVII 297—312 über *Origenes und die Präexistenz.* Eine sorgfältige Untersuchung über den Begriff *„Binden und Lösen" in der altsyrischen Kirche* hat unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob es sich bei ihm um einen festen rabbinischen Terminus handle, Brander K. XCVI 220—232. 287—304 geliefert. Loofs zeigt GStH. 64—76, daß *Die Christologie der Macedonianer* eine halbarianische gewesen sei. — Legende: *Der Judenspieß und die Longinussage* sind Gegenstand einer eindringenden Untersuchung, in die sich NJb. XXXVII 21—56 Leitzmann und Burdach teilen, wobei der letztere ausführ-

lich sich auch mit dem Problem des Lanzenstiches hinter Mt. 27. 49 beschäftigt, in dem er eine mit der Verehrung der Lanzenreliquie in Jerusalem zusammenhängende Interpolation erblicken möchte. Irgendwie mit jüdisch-christlichen Spekulationen über Engelehen steht die von Littmann FsA. 70—87 behandelte Sage von *Hārūt und Mārūt* im Zusammenhang. — Liturgie: *Die liturgischen Angaben des Plinius* hat Lietzmann GStH. 34—78 völlig neu beleuchtet. Von Schermanns großem Werke über *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* bringt der *Zweite Teil* (Paderborn 1915. — X, und S. 137—573) eine mit gewaltigem Fleiße zusammengetragene Fülle von Stoff über *Frühchristliche Liturgien* im weitesten Sinne des Begriffes. Eine Schrift von Zimmermann über *Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart* (Wien 1914. — VIII, 267 S.) ist wegen ihres grundlegenden historischen Teils nachzutragen. Mercer untersuchte *The Ethiopic Liturgy, its sources, developement and present form* (Milwaukee 1915. — XVI, 487 S.), wobei von der letzteren eine Übersetzung und die photolithographische Wiedergabe des Textes einer Hs. geboten wird. Euringer hat K. XCVI 241—266 eines der merkwürdigsten Stücke abessinischer Meßliturgie, *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt.* Von Lübeck wird TG. VIII 318—341 *Die heilige Ölung in der orthodoxen Kirche* nach der Seite des Ritus ihrer Spendung wie nach derjenigen der Lehre über sie behandelt. — Heiligenkulte: *The Worship of the Patriarch Lot in Palestine* ist Gegenstand einer Notiz von Offord PEF. 1915. 91f. Belege dafür, daß *Ὁ ἱερομάρτυς Φωκᾶς ὡς προστάτης τῶν ναυτιλλομένων* verehrt werde, bringt Dukakes NHm. XII 374 bei. — Kirchenmusik: Wagners *Neumenkunde. Paläographie des liturgischen Gesangs. 2. Auflage* (Leipzig 1912. — XVI, 506 S.) behandelt in den Kapp. II—IV die orientalischen Lektionszeichen, die byzantinischen und die russischen und armenischen Neumen. Auch J. Wolfs *Handbuch der Notationskunde* enthält in seinem *I. Teil* (Leipzig 1913. — XII, 488 S.) eine kurze Darstellung der ekphonetischen Tonschrift, der byzantinischen und altrussischen Notation. Aus einer *Encyclopédie de la Musique: Première Partie. Histoire de la Musique* (Paris 1914. — VIII, 610 S.) ist nächst einer kurzen Übersicht über die Musik in Ägypten, Assyrien, Chaldäa, Syrien und Palästina sowie einer ausgezeichneten Geschichte und Theorie der chinesischen Musik von Courant eine gedrängte Behandlung der byzantinischen von Gastoué hervorzuheben. Unter dem Titel *Monuments de la Notation Ekphonétique et Hagiopolite de l'Églie Grecque* (Petersburg 1913) verbindet ein in beschränkter Auflage hergestelltes Monumentalwerk von Thibaut mit einer dessen frühere Arbeiten zusammenfassenden Studie über die

byzantinischen Notationen 80 Reproduktionen von ekphonetischer und neumierter Notation im Text und 28 Tafeln im Anhang. Seine dort im II. Bande begonnenen gründlichen *Studies in Byzantine Music* hat Tillyard MA. IV 202—222 mit der von einer Reihe von Übertragungen begleiteten Behandlungen der „runden" Notation wieder aufgenommen. Ihm macht Riemann in seinen *Studien zur byzantinischen Musik* (Leipzig 1915. — 17 S.), einer Ergänzung seiner im J. 1909 erschienenen Arbeit über *Die byzantinische Notenschrift im 10. bis 15. Jahrhundert* in nachprüfender Auseinandersetzung einige Konzessionen. Sehr wichtig für die Studien auf dem Gebiete der modernen christlich-orientalischen Gesängen sind die auf Grund von Tonmeßapparaten gegebene Darstellung der arabischen Tonarten, die Idelsohn in einer Studie über *Die Maqamen der arabischen Musik* SbIMg. XV 1—63 bietet und sein *Hebräisch-orientalischer Melodienschatz: I. Band. Gesänge der jemenischen Juden* (Leipzig 1914. — XI, 158 S.), wo wir auf Grund von Aufnahmen, die zum Teile mit einem von der Wiener Akademie zur Verfügung gestellten Phonographen gemacht wurden, 203 synagogale und außersynagogale Gesänge kennen lernen. Von Wellesz wird ÖMsO. XLI 302—305 *Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesangs* im asiatischen Orient gesucht, wobei besonders Iran in den Vordergrund des Interesses rückt. Tillyard veröffentlicht AJA. XX 62—71 über *The Probleme of Byzantine Neumes* eine recht flüchtige und durch die scheinbare Sicherheit, mit der alle einschlägigen Fragen erledigt werden, irreführende Skizze, die mit großem Vorbehalt aufgenommen werden muß. — Recht: Durch Zeller wurde *Das Seerecht in dem armenischen Gerichtsbuche des Mechithar Gosch nach den Handschriften Venedig (Mechitharisten-Bibliothek) n° 1237 und Etschmiadsin n° 50 (Karapet) bzw. n° 492* (Heidelberg 1915. — 17 S.) bekannt gemacht. Kohler hat ZVRw. XXXIII 289—332 über *Die Russkaja Prawda und das altslavische Recht* und ebenda 433—460, sowie ZVVk. XXV 329—347 über *Lebens- und Rechtsbräuche der Bulgaren* gehandelt.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Die erste Lieferung liegt von einem *Verzeichnis der griechischen Handschriften des peloponnesischen Klosters Mega Spilaeon* von Beës (Leipzig 1915. — XVI, 140 S.) vor. Die neuesten Fortsetzungen von Lampros' ***Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς*** NHm. XII 104—112. 231—240. 358—369 sind den ***Κώδικες τῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξίου Κολυβᾶ*** gewidmet. Der letztere teilt außerdem a. a. O. 244—247 Notizen über ein ***Εὐαγγέλιον τοῦ 1226 ἐκ Καισαρείας*** mit und gibt 224—230 Kunde von einem ***Ἠπειρωτικὸς κῶδιξ*** des 17. Jhs, dessen Hauptinhalt der Nomokanon des Matthaios Blastareos bildet. — Bibeltexte: Den NTlichen Urtext anlangend wurden von

Hoskier *Codex B and its allies* (London 1914. — XVI, 407; 417 S.) wesentlich anders beurteilt, als es gemeinhin geschieht. Belser hält in einem Aufsatz über *Das Papiasfragment bei Eusebius Kg. 3, 39, 3. 4* TQs. XCVII 161—184 an der Unechtheit des überlieferten Mk.-Schlusses und an der Autorschaft des Aristion an demselben fest. Eine Dissertation von Harwell (New Haven 1915. — 60 S.) behandelt *The Principal Versions of Baruch.* Bei Swete *An introduction to the OT in Greek. Revised* by Ottley. *With an appendix containing the Letter of Aristeas edited* by Thackerray (New York 1914. — XV, 626 S.) ist bei wesentlich unverändertem Text in einem Notenanhang der neueren Literatur Rechnung getragen. In Ausführungen über *Hexapla and Hexaplaric* geht Margolis AJSL. XXXII 126—140 von dem Unterschiede der tetraplarischen und hexaplarischen LXX-Kolumne aus. Von Lütkemann und Rahlfs wurden *Hexaplarische Randnoten zu Is. 1—16 aus einer Sinai-Hs. herausgegeben* (Berlin. — 156 S. = Beiheft zu NGWG. 1915). *Kleinere Mitteilungen aus dem Septuagintaunternehmen* von Rahlfs NGWG. 1915. 404—434 bringen außer Berichtigungen und Nachträgen zu früheren Mitteilungen des Unternehmens ein griechisches Palimpsest-Fragment von Sirach und Iob aus Jerusalem in Entzifferung von Flashar und eine scharfsinnige Neuuntersuchung des Σόρος-Problems. *Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton* betrifft eine Rektoratsrede von Procksch (Greifswald 1914. — 54 S.) Mager hat *Die Peschiṭtho zum Buche Josua* (Freiburg i. B. — XI, 111 S.) sehr sorgfältig untersucht. Herrmann weist ZAtW. XXXIV 235 auf *Neues Material zur Pešiṭā* hin, das an zwölf Blättern eines Pehlewi-Psalters aus der Mitte des 6. Jhs sich in den literarischen Funden aus Ostturkestan berge. Der *Duodecim Prophetarum minorum versionis Achmimicae codex Rainerianus* wurde von Wessely (Leipzig 1915. — 308 S.) herausgegeben. *Das koptische Irenäus-Fragment de Lagardes zu Jo. 19. 34* beweist nach Kraft BbZ. XIII 354f. nichts für den von Irenäus gelesenen griechischen, sondern nur für den koptischen Text, der dem Kompilator der es überliefernden Katene vorlag. *Der Katalog der armenischen Bibelhandschriften von S. Lazzaro* ist ZNtW. XVII 68—77 Gegenstand wertvoller Bemerkungen von Lüdtke die besonders dem Problem der Euthalios-Ausgabe des Praxapostolos, doch u. A. auch demjenigen des armenischen Psalmentextes zugute kommen. — Apokryphen: Auf *Babylonisches im Buche Henoch* macht Weidner OLz. XIX 74f. aufmerksam. *Das Eingangsstück der Ps.-Klementinen* erweist Boll ZNtW. XVII 139—148 als abhängig von einem in der Lukianischen „Nekyomanteia" parodierten und auch in der Einleitung der astronomisch-botanischen Schrift eines Harpokrates nachwirkenden Stücke pagan-religiöser Literatur. — Theologie: Nach Soltau ZNtW. XVII 49—60

sollen Ignatios *Die Reden des vierten Evangeliums* wenigstens teilweise in einen mit dem Erzählungsstoffe des Johannesevangeliums noch nicht verbundenen Sammlung vorgelegen haben. Über *Rhodon und Apelles* handelt v. Harnack GStH. 39—51. Eine Gruppe das exegetische Schrifttum betreffender Arbeiten wird eröffnet durch eine Dissertation von Rietz *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones* (Jena o. J. — 50 S.), die mit ihrer eingehenden Untersuchung eine kritische Neuausgabe der fünf in Betracht kommenden Textstücke verbindet. Als *„Erklärung des Evangeliums"* führen sich *Drei altsyrische unter dem Namen Ephräms des Syrers gehende Abhandlungen über Parabeln und Sprüche Jesu* ein, die Schäfers (Münster i. W. — VIII, 116 S.) *erstmalig aus dem Armenischen übersetzt* hat. *Des hl. Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften* beginnt Baur in Übersetzung vorzulegen, wobei der *1. Band* mit dem *Kommentar zum Evangelium des h. Matthäus, nebst einer allgemeinen Einleitung über des h. Chrysostomus Leben, Schriften und Lehre* (Kempten 1915. — LXI, 339 S. = BKv. XXIII) einsetzt. Von Wutz's *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber nominum hebraicorum des hl. Hieronymus* bringt die *2. Hälfte* (S. 673—1200, XXXII S. = TuU. XLI 2) *Texte und Register*, wobei mit größter Gewissenhaftigkeit, wie das griechische, so auch das syrische, arabische, armenische, äthiopische und slavische Material herangezogen ist. Als *Die Zeit des Syrers Theodor bar Kōnī* wird von Vandenhoff ZDMG. LXX 126—132 überzeugend das 9. Jh. und als Entstehungszeit seines Scholienbuches 1. Okt. 891—30. Sept. 892 erwiesen. Für *Die Scholien des Barhebraeus zu Exodus* hat Pincus ebenda 96—125 seine kritische Ausgabe zu Ende geführt und durch einige Anmerkungen hauptsächlich lexikalischen Inhalts sowie durch eine interessante Zusammenstellung jüdischer Parallelen ergänzt. Im übrigen war Loofs SbPAW. 1914. 526—551 den reichlichen Spuren nachgegangen, die *Zwei macedonianische Dialoge* bei Didymos περὶ Τριάδος hinterlassen haben. Neuerdings hat ebenda 1916. 828—868 Holl *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung* aus den von ihm als echt erwiesenen Bruchstücken wieder zum Leben erweckt. Endlich ist hier *Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham* zu erwähnen, dessen *Koptische theologische Schriften herausgegeben und übersetzt von* Crum *mit einem Beitrag von* Ehrhard (Straßburg 1915. — XVIII, 171 S.) vorliegen. — Hagiographie: *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngern* hat Müller (München 1914. — 66 S.) angestellt. — Geschichtschreibung: Unter dem Titel *Der Untergang der Ostgoten* hat Keller *Ausgewählte Abschnitte aus Prokops Gotenkrieg übersetzt und herausgegeben* (Leipzig 1913. — 145 S. = *Voigtländers Quellenbücher. Bd. 63*) *De Suidae excerptis historicis* handelt eine Dissertation von Becker (Bonn 1915. —

73 S.). *Die Chronik von Arbela,* von welcher durch Sachau eine eingehend erläuterte Übersetzung als *Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Christentums im Orient* (Berlin 1915. — 94 S.) geboten wurde, ist das oben S. 200 berührte Werk des Mešiḥâzeχâ. Ausführungen von Lampros über *Ἡ ἱστορικὴ σχολὴ τῆς Ἑπτανήσου* NHm. XII 319—347 stellen einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der historischen Studien und Literatur des 19. Jhs in diesem Teile der griechischen Welt dar. — Briefliteratur, profane Fachwissenschaften: Eine Dissertation von Laube *De Libanii et Basilii commercio litterarum* (Breslau 1913. — 64 S) vertritt die Annahme der Unechtheit dieses Briefwechsels. Eine interessante Studie von Reitzenstein über *Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur* FsA. 33—50 geht von der syrisch überlieferten alchemistischen Schrift eines Pibechios aus. — Poësie: Ediert wurden von Lampros NHm. XII 370f. ein in cod. Vat. Reg. 166 erhaltenes *Ἐπίγραμμα Ἰωάννου μητροπολίτου Μελιτηνῆς* in Lg. IV 670—694 von Christoliakos, Manolakos, Simitzopulos, Athanasopulos, Melas, Demopulos, Geruntontones, Madias, Diamantaras und Traphos eine Sammlung von vulgärgriechischen *Ἐπίκαιρα δημοτικὰ ἄσματα* aus der Zeit der Balkankriege, 694—697 von Kumpes mehrere *Τραγούδια Ἀγαλαστῆς τοῦ Πηλίου*, 697—700 von Bernardakes eine Anzahl von *Τραγούδια τῆς Λέσβου*, 700 f. von Philippos ein *Κυπριακὸν ᾆσμα τῆς Κακῆς μάννας*, 701 f. von Kelaideles ein *Ἆισμα σμυρναῖκὸν ᾀδόμενον ἐν Τσεσμέ*, 702 f. von Dukakes ein *Ἐπιχώριον καλαματιανὸ τραγοῦδι*, von 703 ff. Petros verschiedene *Ἄισματα κωμαστικὰ ἐκ Σωζοπόλεως* und 705 f. von Athanasopulos ein volkstümliches *Ἀλφάβητον εἰς τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ*. Die beiden Texte, über welche bei Lampros *Ἔμμετρον μαρτύριον τοῦ νεομάρτορος Ἀνδρέου καὶ δημώδης Ὁμιλία* NHm. XII 378f. Nachricht gegeben wird, liegen in einer Bodleianischen Hs. vor. *Διορθώσεις εἰς τὸ ποίημα τοῦ Μελετηνιώτου εἰς τὴν Σωφροσύνην* werden von Lampros NHm. XII 7—24, *Διορθώσεις εἰς τὰ ἁγιορειτικὰ δημώδη ἄσματα* von Lamprakes ebenda 119 und *Παρατηρήσεις εἰς τὰ ἀνέκδοτα ἐπιγράμματα*, die XI 353f. jener Zeitschrift veröffentlicht worden waren, von Kugeas beigesteuert. Abicht untersucht ASPh. XXXVI 414—429 die Frage: *Haben die slavischen Übersetzer der griechischen Kirchenlieder die Silbenzahlen der griechischen Liederverse festgehalten?*

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen; Denkmalpflege; Sammlungen: Aus *Bulgarien* berichtet Filow AA. 1915. 228 ff. über die Ausgrabungen der im Grundriß eine lateinische crux commissa darstellenden Kirche von Klisse-keuï, einer kleinen dreischiffigen Basilika mit kreuzförmigem Baptisterium bei Tschobran-dere und die noch im Gange befindlichen der sog. „Roten Kirche“ bei Peruschlitze. Im BSAB. IV gibt er 278 ff.

in einem Berichte über Новооткрити старини *(Découvertes archéologiques en Bulgarie pendant 1914)* Kunde von den neuesten kleineren Funden auf dem Areal der Sophienkirche in Sofia und erstattet 247 ff. Bericht über Реставрацията на Св. София *(La restauration de l'église de S-te Sophie à Sofia)*, während Moutaftchiew 256f. ein Gleiches für Заздравяване на старитѣ църкви въ Месемврия *(Mesures de conservation des églises de Mesembria)* tut. Die ebenda 113—128 von Gospodinow eingehend behandelten Разкопки въ Патлейна *(Fouilles de Patlëina)* haben die Ruinen einer Kirche und eines Klosters und hochinteressante Reste von Keramik zu Tage gefördert. Zu den von Moutaftchiew 258—261 vorgeführten Старини отъ Месемврия *(Antiquités de Mésembria)* endlich gehören Bruchstücke architektonischer Zierglieder, das Fragment eines Marmorreliefs Christi und eine Ikon des thronenden Pantokrators vom J. 1603. Das *Kaiser Friedrich-Museum* hat an *Neuerwerbungen mittelalterlicher Kleinkunst* nach Mitteilung von Wulff ABKKs. XXXVII 78 ff. byzantinische Specksteinreliefs mit Geburt, Anastasis und den hll. Georgios und Theodoros, eine Statuette des als Lehrer sitzenden hl. Johannes Chrysostomos, ein byzantinisches Bronzerelief mit einem Paare an Trauben pickender Pfauen und ein unter byzantinischem Einfluß stehendes Pilgerandenken mit drachentötendem Reiterheiligem aufzuweisen. — Kunstgegeschichte: Von Grauls *Einführung in die Kunstgeschichte* liegt eine *7. umgearb. Auflage* (Leipzig. — VI, 240 S.) vor. Jordan erörtert GStH. 311—325 die Prinzipienfrage: *Gibt es eine alt„christliche" Kunst?* Ein durchaus umrißhafter Überblick über *Russische Kunst* von Eliasberg (München 1915. — 118 S.) will *Ein Beitrag zur Charakteristik des Russentums* sein und betont nachdrücklich eine frühe verhältnismäßige Unabhängigkeit derselben von Byzanz. — Architektur: *Der Ursprung des trikonchen Kirchenbaues* wird von Strzygowski ZCK. XXVIII 188—190 auf Grund eines hochwichtigen einschlägigen armenischen Denkmälermaterials neu untersucht. *Die konstantinischen Bauten in Jerusalem und das Apsismosaik in Santa Pudenziana* anlangend sucht Hasak HL. LIX dadurch, daß er im letzteren das Kreuz auf die himmlische Erscheinung vom 7. Mai 351 deutet, für seine Annahme einer einheitlichen konstantinischen Grabeskirche Raum zu schaffen. Höchst beachtenswerte Architekturfragmente werden durch die Бѣлѣжки за старата българска столица Прѣславъ *(Notes sur l'ancienne capitale bulgare Préslave)* von Škorpil BSAB. IV 129—147 bekannt, die von der Datierung der Befestigung der alten bulgarischen Hauptstadt ins 9. Jh. ausgehen. Ebenda 251 f. berichtet auch Filow über Старата крѣпостна стѣна въ Прѣславъ *(Restes de la muraille de Préslave)*, während 252 ff. Старинска църква при с. Сиджирлий *(L'ancienne église près du village Sindjirli en Bulgarie)* und 255 Църквата Св. Петръ

и Павелъ въ Търново *(L'église de S-ts Pierre et Paul à Tirnovo)* von ihm besprochen wird. Dalman hat NLM. XCI 198—244 *Das Heilige Grab in Görlitz und sein Verhältnis zum Original in Jerusalem* untersucht. Für *Die Geburtskirche zu Bethlehem* hält Hasak HL. LX 19—25 gegen Abel und Vincent an der Ursprünglichkeit des Ostabschlusses fest, während er den erst justinianischen Ursprung der Süd- und Nordapsis vertritt. — Mosaik und Malerei: *Die Mosaiken von Santa Costanza in Rom* behandelnd hat Michel (Leipzig. — VI, 51 S.) scharf deren völlig alexandrinischen Charakter betont. *I mosaici d'Aquileia* hat Fasiolo (Rom 1915. — 81 S.) zum Gegenstande einer populär gehaltenen Darstellung gemacht. Eine Старохристиянскъ Мозаикя при Плѣвенъ *(Ancienne mosaïque chrétienne de Pléven)* von ornamentalem Charakter wird durch Filow BSAB. IV 252 bekannt. *Lost Mosaics and frescoes of Rome of the mediaeval period* lehren die Dokumente kennen, die *A publication of drawings contained in the collection of Cassiano dal Pozzo, now in the Royal Library, Windsor Castle* von Morey (Princeton 1915. — 70 S.) vorführt. Ein illustrativ wundervoll ausgestattetes und von eminenter Gelehrsamkeit zeugendes Prachtwerk von Clemen über *Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden* (Düsseldorf. — XXIII, 833 S., XLII Taf.) geht in seinem zweiten allgemeinen Teile höchst umsichtig auch auf die Probleme des Zusammenhangs mit dem Orient ein. Bei Del Vita *La Pinacoteca d'Arezzo* RassA. XV 75—88 wird zu Anfang u. A. das noch wesenhaft byzantinisch bedingte Paliotto des Margaritone d'Arezzo in der National Gallery zu London berührt. Kirchenfresken des 17. und 18. Jhs sind es, über welche Filow BSBA. IV 254f. aus Арбанаси *(Arbanassi)* in Bulgarien zu berichten hat. Durch Lampros wird im NHm. XII 41—51 *Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ τοῦ Κρητὸς Γεωργίου Κλόντζα* vor allem unter dem Gesichtspunkte des interessanten Miniaturenschmuckes dieser um J. 1590 entstandenen Hs. gewürdigt, während von ihm 119 einige *Προσθῆκαι πρὸς τὰ περὶ εἰκονογραφημένων λογοτεχνικῶν κωδίκων* beigesteuert und 379f. *Καὶ ἄλλοι εἰκονογραφημένοι λογοτεχνικοὶ κώδικες* nachgewiesen werden und 241 das Gleiche für eine *Εἰκὼν Μιχαὴλ Δούκα καὶ Μιχαὴλ Ψέλλου* geschieht. — Kunstgewerbe: *Ikonographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst* fortsetzend behandelt Neuß ZCK. XXIX 17—21 *Die blaue Schale aus Müngersdorf* mit erneuter Hervorhebung der mit Umgebung von Rom am Niederrheine sich geltend machenden östlichen Einflüsse. Im bulgarischen Nationalmuseum befindet sich das von Moutaftchiew BSAB. IV 260ff. als Бронзовъ вотивенъ кръстъ *(Croix votive en bronze)* bekannt gemachte Kleinkunstdenkmal. Larsen lehrt FsA. 119—128 *Alte Sassanidenmuster in nordischer Nachbildung* kennen. — Ikonographie: Dewald hat AJA. XIX 277—319 *The Iconography of the Ascension,* Preuß leider mit durchaus ungenügender

Berücksichtigung des Orients an einem vorzüglichen Illustrationsmaterial *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* (Leipzig 1915. — 215 S.) verfolgt. Über *Mittelalterliche Feldzeichen* handelt *Eine kunstgeschichtliche Studie* von Aretz ZCK. XXVIII 165—180 die beiläufig auch das Fortleben der alten Kaiserstandarte in byzantinischen Bildwerken berührt. Von Lampros werden NHm. XII 241—244 weitere *Δικέφαλοι ἀετοί* nachgewiesen und 375—379 auf Grund verschiedener ihm gewordener Mitteilungen *Καὶ ἄλλοι δικέφαλοι ἀετοί* nachgetragen. — Epigraphik und Sigillographie: Über eine Грузински надписъ отъ Бачковския монастиръ *(Inscription géorgienne au monastère de Batchkovo)* handelt Laskow BSAB. IV 268 ff. *Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Hellas und Peloponnes* hat Beës (Dorpat 1915. — 68 S.) wertvolle Beiträge erbracht. Die *Σφραγὶς τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος* wurde durch Lampros NHm. XII 113 f. bekannt gemacht. — Numismatik: Die Fortsetzung von Mouchmows Приносъ къмъ българската нумизматика *(Contribution à l'étude de la numismatique bulgare)* BSBA. IV 49—69 behandelt Stücke des 13. und 14. Jhs. Zu einem früheren Teile dieser Veröffentlichung trägt er sodann Прибавкъ къмъ статията „Приносъ *(Supplément à l'article „Contribution")* usw. ebenda 275 f. eine Münze Michael Šišmans nach, während er 270—275 eine Übersicht über Колективни находки на монети прѣзъ 1891—1914 г *(Trouvailles collectives de monnaies en Bulgarie pendant les annés 1891—1914)* bietet.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Bergbauer untersucht PM. LX 263 ff. *Das Itinerar des Münchener Orientreisenden Hans Schiltberger von der Zeit seines Aufbruchs aus der Heimat (1394) bis zu seiner Gefangennahme durch Tamerlan in der Schlacht bei Angora (1402).* Walde verdanken wir eine Monographie über *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters* (Münster i. W. — XVI, 230 S.). Über *Missions archéologiques françaises en Orient* wurden durch Omont *Documents* (Paris 1912. — 1237 S.) von solcher Bedeutung wie die Reiseberichte eines Wansleb, Mich. Fourmont, Cl.-L. Fourmont u. A. erschlossen. Von Lampros wird NHm. XII 373 f. eine von Galland verfaßte *Γαλλικὴ μετάφρασις τῆς συγγραφῆς τοῦ Γεεργιρήνη* in einer Münchener Hs. nachgewiesen. *Die Anfänge des Sanskrit-Druckes in Europa* behandelt Kirfel ZbBw. XXXII 274—280. *Zur Quellenkunde des Miklosichschen altkirchenslavischen Wörterbuches* erbringt Jagič ASPh. XXXVI 581 ff. einen Beitrag. Auf dem Gebiete der mittelalterlichen griechischen Geschichte und Literatur betätigte sich der am 12. Mai 1915 verstorbene *Κωνσταντῖνος Ν. Σάθας*, dem Lampros NHm. XII 248—253 einen ehrenden Nachruf gewidmet hat. *Zum Gedächtnis an Karl Reinicke* und *Zum Gedächtnis an Paul Schroeder*, zwei jüngst verschiedene um die Palästinaforschung

verdiente Persönlichkeiten, hat Guthe ZDPV. XXXIX 1 ff. bezw. 5 f. je einen entsprechenden Beitrag geliefert. Von Nekrologen für eine Reihe in den letzten Jahren gestorbener Slavisten sind aus ASPh. XXXVI namhaft zu machen diejenigen für *Armin Pavić* von Šurnim 592—595, für *Dr. phil. Anna Catharina Croiset van der Kop* von den Freunden der Verewigten 595—598, für *Dr. Jovan Skerlić* von Nagy 598 f., für *Tadjia Smičiklas* und *Diamandi Andrees Ichčier* von Jireček 599 f. bezw. 601 f., für *Jaromir Čelakovský* von Kadlec 602 ff., für *Stojan Novaković* von Šičić und Jagić 604—609, für *Vladimir Ivanovič Samanskij* von Polioka 609—622 und für *Luka Pintar* von Jagić 622 ff. Einen *Bericht über die Ausgabe der griechischen Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* hat v. Harnack SbPAW. 1916. 104—112, einen solchen über *The Survey of Sinai and South Palestine* und den Stand der betreffenden Arbeiten Newcomte PEF. 1914. 128—133 erstattet. Filow berichtet BSAB. IV 241 über Българското Археологическо дружество въ София *(La Société archéologique bulgare à Sofia)* und 247 über das Комитетътъ за историята на София *(Comité pour la rédaction d'une histoire de la ville de Sofia)* und ihre Arbeiten, Berichte, von welchen der erstere von ihm 242—247 durch eine eingehende bis auf die Gründungszeit zurückgreifende Историческа бѣлѣжка за Българското Археологическо дружество *(Notice historique sur la Société archéologique bulgare à Sofia)* ergänzt wird.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Zwei unedierte griechische Briefe über das Unionskonzil von Ferrara-Florenz.

Von

Dr. Ludwig Mohler.

Die beiden griechischen Briefe, die wir im Nachfolgenden erstmals veröffentlichen, hatten die Aufgabe, den Patriarchen Philotheos von Alexandrien über die Unionsverhandlungen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) in Kürze zu unterrichten. Der eine und zwar der wichtigere, von dem leider nur ein Bruchstück uns überkommen ist, entstammt der Feder des Basilianermönches Gregorios Pneumatikos, der Sitz und Stimme des genannten Patriarchen auf dem Konzil vertrat und hier eine Rechtfertigung seiner Haltung bei den dort verhandelten Fragen ablegt. Der andere ist ein Schreiben des Kaisers von Byzanz Johannes Palaiologos, der dem Patriarchen damit das Unionsdekret zustellte.

Von den Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem war keiner persönlich auf dem Konzil anwesend. Schon im Jahre 1437 hatte der Kaiser von Byzanz an sie Gesandte abgeschickt, um sie von dem kommenden Unionskonzil zu verständigen. Es ist merkwürdig genug, daß hierzu Johannes von Ragusa, der damals als Gesandter des Basler Konzils in Konstantinopel weilte, die Gelder hergeben mußte.[1] Der Erfolg jener Gesandtschaften war, daß für jeden Patriarchen je zwei Stellvertreter aufgestellt wurden, und zwar waren für den Patriarchen von Alexandrien der Erzbischof Antonios von Herakleia und Markos Eugenikos, der später die bekannte Rolle auf dem Konzil spielte, ausersehen. Mit dieser Wahl, die auf eine vom Kaiser willkürlich aufgestellte Liste zurückging, war aber weder der Patriarch von Konstantinopel noch Johannes von Ragusa zufrieden. Auf ihr Verlangen gab der Kaiser dem Basilianer Theodosios von Antiochien den Auftrag, die Sache mit den Patriarchen

[1] So nach dem Bericht des Johannes von Ragusa, den dieser dem Basler Konzil später erstattete, s. bei Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Venetiis 1798. XXXI, Sp. 256.

von Neuem zu ordnen. Nunmehr wurde Gregorios neben dem Erzbischof von Herakleia als Vertreter für den Alexandriner bestimmt, während Markos Eugenikos mit der Vertretung des Patriarchen von Antiochien betraut wurde.[1]

Gregorios Pneumatikos, mit dem Beinamen ὁ τῆς Μάμμης[2], hatte bei seinem Eintritt in den Basilianerorden, wie er in einer Schrift an den Kaiser von Trapezunt später selbst erklärt, nicht die Absicht auf eine höhere kirchliche Laufbahn.[3] Wenn er später Patriarch von Konstantinopel wurde, so war das tatsächlich die Anerkennung seiner individuellen Persönlichkeit wie seines theologischen Standpunktes, den er damals bekundete. Seiner Veranlagung nach war Gregorios eine sehr impulsive Natur. Sein ungestümes Wesen verfeindete ihn leicht mit anderen. Darauf beruhte auch seine Feindschaft mit Markos Eugenikos, die letzten Endes, wie auch Syropulos sagt, auf die Frage wegen der Vertretung des Alexandrinischen Patriarchenstuhles zurückging.[4] Auch mit anderen Bischöfen stand er während des Konzils deswegen auf gespanntem Fuß. Auf den Bischof von Angchialos, der ihm einmal vor dem Patriarchen Widerspruch leistete, soll er beim Vorübergehen auf der Straße mit dem Finger gedeutet und dabei gesagt haben: „Siehe, das ist mein Lehrmeister."[5] Und dem Bischof von Herakleia lachte er einmal bei einer Versammlung offen ins Gesicht, als dieser zu seinem Mißlieben eine Schrift des Kabasila gegen Bekkos und die Union von Lyon vorlegte.[6] Er besaß ein gutes Maß von Spott und Ironie, womit er auch gegenüber Höhergestellten nicht zurückhielt, wenn ihm nicht alles nach Wunsch ging.[7] Dieses bewegliche Temperament brachte ihn leicht in Verruf und trug ihm auch die abfällige Beurteilung ein, mit der Syropulos in seiner Konziliengeschichte über ihn aufwartet. Doch hinderte alles das nicht,

[1] Vgl. hierzu die Darstellung bei Syropulos *(Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos sive Concilii Florentini exactissima narratio, scripta per Sylvestrum Sguropulum, ed. Rob. Creyghton, Hagae Comitis 1660)* III, 3 p. 45ff. Dazu auch die sog. Acta graeca des Florentiner Konzils, hsgb. unter dem Titel: Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος διὰ μονάχου Βενεδεκτίνου. Ἐν Ῥώμῃ 1864, p. 9. (Älter auch bei Labbé, *Sacrosancta Concilia.* Lutetiae Parisiorum 1672, tom. XIII, p. 17.)

[2] Auch die Namen Melissenos und Strategopulos finden sich. Vgl. Migne, *PG.* CLX, Sp. 10.

[3] Migne, *PG.* CLX, Sp. 216. Οὐδέποτε γὰρ ἀνέβη τὸ τοιοῦτον ἐπὶ μάρτυρι τῷ Κυρίῳ εἰς τὸν ἐμὸν λογισμὸν τὸ γενέσθαι με ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλ' οὐδὲ πρὸ τριάκοντα χρόνων, ἵνα γένωμαι ἀρχιερεὺς, ἀλλ' ἐν μόνῳ ἐμμένειν τῷ τῶν μονοτρόπων σχήματι.

[4] Syropulos V, 15. p. 134.

[5] Syropulos VI, 24. p. 182.

[6] Syropulos IX, 4. p. 255.

[7] Syropulos VI, 23. p. 179.

daß er bei anderen wieder in gutem Ansehen stand, und vom Kaiser noch während des Konzils mit dem Amt des Protosynkellos beehrt wurde.[1]

Ursprünglich stand Gregorios der beabsichtigten Union mit den Lateinern gar nicht freundlich gegenüber. Zu einem Freunde soll er sich bald nach seiner Berufung als Stellvertreter des Patriarchen Philotheos geäußert haben, es sei besser, wenn man ihn in Konstantinopel lasse. Übertrieben mag es sein, was ihm Syropulos in den Mund legt: Er wolle auf dem Konzil alles Üble anstellen.[2] In Ferrara angekommen hielt er sich vor den Lateinern scheu zurück. So äußerte er sich einmal zu dem Patriarchen von Konstantinopel, er könne in den Kirchen der Lateiner keinem ihrer Heiligen Verehrung erweisen, weil er keinen einzigen davon kenne; ja nicht einmal das Bild Christi verstehe er, wie sie es in ihren Kirchen darstellen. Er mache nur sein Kreuzzeichen über sich; darin bestehe seine ganze Verehrung, wenn er in eine Kirche zu Ferrara komme.[3]

Jedenfalls war er sich auch in den theologischen Fragen noch nicht völlig klar, als er mit seinen Landsleuten zum Konzil fuhr. Daß er damals noch kein festes Programm besaß, zeigt deutlich der unten veröffentlichte Brief, nach welchem ihm zu Beginn des Konzils noch die Entscheidung für die lateinische oder die griechische Fassung des Dogmas offen stand.[4] Anders dachte hier ein Mann wie Markos Eugenikos, für den die griechische Lehre von vornherein Alleinberechtigung besaß; anders wieder Bessarion, der nicht so starr dachte, aber doch wieder in seiner Art an einem bestimmten Ziel festhielt.[5] Auch auf dem Konzil machte sich der vorläufig noch unsichere Standpunkt bei Gregorios Pneumatikos unangenehm fühlbar; so vor allem zu Beginn, als man die vorläufigen Verhandlungen über den Reinigungsort anstellte. Hier hatte er für die Ausführungen des Markos von Ephesos nur Tadel übrig, mochte dieser nun zu Gunsten der lateinischen oder der griechischen Auffassung sprechen. Syropulos, der überhaupt nicht gut auf ihn zu sprechen ist, legt ihm das ganz übel

[1] Syropulos VII, 14. p. 210. Bezgl. seiner Beurteilung durch Syropulos vgl. noch VIII, 6. p. 226. X, 13. p. 300f.

[2] Syropulos III, 20. p. 65f.

[3] Syropulos IV, 31. p. 109. Ὡς ἐγὼ ὅταν εἰς ναὸν εἰσέλθω Λατίνων οὐ προσκυνῶ τινὰ τῶν ἐκεῖσε ἁγίων, ἐπεὶ οὐδὲ γνωρίζω τινά, τὸν Χριστὸν ἴσως μόνον γνωρίζω, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἐκεῖνον προσκυνῶ, δι᾽ ὅτι οὐκ οἶδα πῶς ἐπιγράφεται. Ἀλλὰ ποιῶ τὸν σταυρὸν μου καὶ προσκυνῶ. Τὸν σταυρὸν οὖν ὃν αὐτὸς ποιῶ, προσκυνῶ καὶ οὐχ ἑτέρον τι τῶν ἐκεῖσε θεωρουμένων μοί.

[4] S. am Ende des vorletzten Absatzes.

[5] Eingehenderes werde ich hierüber in einer umfangreichen Studie über Bessarion noch mitteilen.

aus und führt seine Haltung auf seinen persönlichen Gegensatz zu Markos zurück.[1]

Es war das nicht das einzige Mal, daß Gregorios mit den Ausführungen in den Sitzungen nicht zufrieden war. Vor allem waren ihm die Verhandlungen über die Frage, ob ein späterer Zusatz zum Symbolum gestattet sei, viel zu langwierig. Er nannte das eine nutzlose Zeitvergeudung, und zwar im Beisein des Patriarchen und Bessarions, dem die Verteidigung der griechischen Sache in diesem Punkte zugefallen war. Dabei stand er sonst zu Bessarion in ganz freundschaftlichen Beziehungen.[2] Selber trat er, abgesehen von einigen wenigen Eingriffen, in den öffentlichen Sitzungen auf dem Konzil nicht auf. Es lag das daran, daß der Kaiser ganz genau seine Redner bestimmt hatte, und das waren nur Markos von Ephesos und Bessarion.

Ganz allmählich entschied sich Gregorios Pneumatikos für das Dogma der Lateiner und für den Abschluß der Union. Die damals noch kleine Partei Bessarions gewann mit ihm eine einflußreiche Persönlichkeit, da er beim Kaiser selbst in höchstem Ansehen stand. Dieser Umschwung vollzog sich in ihm wahrscheinlich in jenen Tagen, als unter den griechischen Bischöfen die offene Spaltung einriß, und Markos von Ephesos sich jeder besseren Einsicht mit Vorsätzlichkeit verschloß. Gegen ihn trat er damals offen auf, als jener die Schriften der Väter, welche die Lateiner vorlegten, als falsch und unterschoben bezeichnete.[3] Auch seine Vorwürfe, daß die Lateiner Häretiker seien, ließ er nicht gelten.[4] Das Unionsdekret unterschrieb er mit den übrigen Bischöfen als Vertreter des Patriarchen von Alexandrien.

Um diesem gegenüber seinen Standpunkt zu rechtfertigen, schrieb er an ihn den unten veröffentlichten Brief, der uns leider nur in einem Bruchstück erhalten ist. Er berührt zunächst das Schisma zwischen Morgen- und Abendland, für das sich keine Heilung finden ließ, weil die Römische Kirche es niemals zugeben wollte, daß das Dogma über den Ausgang des Heiligen Geistes auf einer Synode geprüft werde. Andererseits wollten sich auch die Orientalen nicht kurzerhand dem Primat jener Kirche beugen. Doch sei es schließlich dem glorreich regierenden Kaiser gelungen, daß eine ökumenische Synode zu stande kam, auf der das Dogma der Lateiner geprüft werden solle. Hierzu habe man den Vorsatz gefaßt: Wenn das, was die Lateiner vortragen, wahr

---

[1] Syropulos V, 15. p. 134 f. Auffallend war für Syropulos, daß Gregorios damals doch noch völlig auf griechischem Standpunkt sich befand. Καίτοι γε ἐδόκει ἔτι ὑγιαίνειν περὶ τὴν πίστιν.

[2] Syropulos VI, 23. p. 179. Wegen seines Verhältnisses zu Bessarion vgl. Syropulos V, 15. p. 135.

[3] Acta graeca, *l. c.* 277 (Labbé, *l. c.* XIII, p. 389.)

[4] Syropulos X, 13. p. 300.

ist und auch von den Vätern bestätigt wird, so wolle man die Gemeinschaft mit ihnen aufnehmen. Wenn es sich aber als Irrtum herausstellt, dann müssen jene sich verbessern; falls sie sich dessen aber weigern, dann wolle man in dem früheren Zustand weiter verharren. So sei man nun zusammengetreten, die Orientalen unter dem Vorsitz des Patriarchen und die Lateiner an der Spitze den Papst, dazu Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe und Mönche in Menge. Die Prüfung des Dogmas vollzog sich mit der größten Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit. Jede Sophistik, jede betrügerische Kunst sei vermieden worden. — Hier bricht leider das Schriftstück ab.

Eine Ergänzung bietet da das kaiserliche Schreiben an Philotheos, das wohl von niemanden anders als von Gregorios redigiert ist. Es besagt, es habe sich bei den Verhandlungen als Ergebnis herausgestellt, daß die Lateiner über das Dogma dasselbe lehrten, was alle abendländischen Väter vortrugen, und in ähnlicher Weise auch die des Morgenlandes wenn auch mit anderen Worten. Deswegen vereinigte man sich mit ihnen aber unter völliger Wahrung des eigenen Symbolums, der Liturgie und der angestammten kirchlichen Rechte. Das äußere Ergebnis dieser Vereinigung ist das Unionsdekret, das der Metropolit von Rhodos Nathanael mit diesem Begleitschreiben dem Patriarchen überreichen soll. — So das kaiserliche Schreiben.

Gregorios Pneumatikos blieb nach dem Konzil der Union treu und verfaßte in diesem Sinne auch mehrere Schriften: Eine Apologie gegen das Bekenntnis des Markos Eugenikos, von J. Hergenröther zum ersten Male bei Migne veröffentlicht;[1] eine zweite Apologie gegen das Rundschreiben des Markos;[2] und eine Abhandlung über den Zusatz im Symbolum an den Kaiser von Trapezunt.[3] Mehrere seiner Schriften, die Gregorios selbst erwähnt, sind wie bei manchem dieser byzantinischen Theologen bis jetzt noch nicht veröffentlicht.[4] Eine kurz gedrängte Übersicht über seine Lebensdaten bietet die wenig tiefgehende Zusammenstellung bei Migne.[5] Er wurde 1445 oder 1446 Patriarch von Konstantinopel, dankte aber 1451 wieder ab. Den übrigen Teil seines Lebens verbrachte er in Rom, wo er 1459 starb und in der Kirche S. Georgii in Velabro beigesetzt wurde.

Überliefert sind uns die beiden Briefe in drei Handschriften von ganz verschiedenem Werte. *Codex Vat. graec. 837*, fol. 177—178v

[1] Migne, *PG.* CLX, Sp. 13—110.
[2] Ebenda, Sp. 111—204.
[3] Ebenda, Sp. 205—218.
[4] Vgl. A. Ehrhard bei K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur.* München 1897. 2. Auflage, S. 119.
[5] Migne, *PG.* CLX, p. 9 ff.

(unten = *A*) bietet den Text in einer sprachlichen Form, die von dem mittelalterlichen Vulgärgriechisch orthographisch und grammatikalisch stark beeinflußt ist. Wir behielten den Text in dieser Form bei, weil sie gegenüber den anderen Überlieferungen die ursprünglichere ist. Der Codex ist eine Papierhandschrift, 15×20 cm., 207 fol., ein Sammelband von ziemlich unterschiedlicher Schrift. Gerade die fraglichen Briefe weisen eine sehr schlechte Schrift auf. Die beiden anderen Handschriften gehören der *Biblioteca Vallicellana* zu Rom, der alten Oratorianerbibliothek neben Chiesa Nuova.[1] Die eine XC, 26 (unten = *B*) besteht aus 4 Papierseiten in einem Papierumschlag und enthält nur die beiden Briefe. Die andere F 33 fol. 161—164 (unten = *C*) ist ein Sammelband von 190 fol. aus Papier, 14,5 × 21,5 cm. mit der Überschrift: *Collectanea variorum opusculorum Sanctorum patrum Graecorum et aliorum scriptorum etc.* Die Schrift ist verschieden. Unser Stück zeigt eine gute Schrift der Renaissancezeit mit roten Überschriften. Beide Handschriften der Vallicellana sind aus Cod. Vat. graec. 837 abgeschrieben. Das zeigen einige textliche Merkwürdigkeiten, und außerdem schließen sie genau mit dem Bruchstück des zweiten Briefes. Abweichungen von dem ursprünglichen Texte zeigen sich jedoch in Menge. Jeder Abschreiber hatte nämlich das Bestreben die Schreibweise zu verbessern. Das ist am besten in Cod. F 33 (= *C*) gelungen. Nähere Auskunft gibt hierüber der beigegebene kritische Apparat.

Wir geben nun die Briefe selbst in der Reihenfolge, wie sie die Handschriften bieten.

---

[1] Ich gedenke hier gerne des deutschfreundlichen Bibliothekars, der mir mitten unter Engländern und Belgiern während des ersten Kriegswinters mit größtem Wohlwollen entgegenkam.

a) Kaiser Johannes Palaiologos an den Patriarchen von Alexandrien.

Ἐπηστολὴ[1] τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Παλεολόγου,[2] ἣν ἀπέστιλε[3] τῷ παναγιοτάτῳ πατριάρχῃ Ἀλεξανδρείας. *A. fol. 177.*

Ἁγιώτατε πάπα καὶ πατριάρχα Ἀλεξανδρείας καὶ κριτὰ[4] τῆς οἰκουμένης, Πενταπόλεως, Λιβύης, Αἰθιοπίας καὶ πάσης Ἐγύπτου,[5] κύριε Φιλόθεε.

Ἡμεῖς ἤλθωμεν[6] εἰς τὰ μέρι[7] ταῦτα[8] Φραγγίας[9] ὑπὲρ τῆς ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χριστοῦ, ἐπιδὴ[10] τὸ τοιοῦτον[11] ἔργον τὸ τῆς ἑνώσεως ὑπελάβωμεν,[12] ὅτι θέλει ἦστεν[13] ὑπὲρ ὠφελείας καὶ συστάσεως τῶν Χριστοιανῶν.[14] καὶ εἴδομεν τὸ περὶ[15] τούτου διὰ[16] πολλῶν συνελεύσεων καὶ ἐξετάσεων, αἵτινες ἐγέννοντο[17] περὶ[18] τὰ ῥητὰ τῶν ἁγίων ἀνατολικῶν τε καὶ δυτικῶν, καὶ εὕρομεν ἐκ τούτων, ὅτι λέγουσι περὶ τούτου,[19] δῆλον ὅτι[20] περὶ[21] τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, πάντες οἱ δυτικοὶ ἅγιοι, καθῶς οἱ Λατῖνοι[22] λέγουσην,[23] ὁμοίως καὶ οἱ ἀνατολικοὶ ἅγιοι, εἰ καὶ δι' ἄλλων[24] λέξεων, ἀλλ' οὖν[25] εἰς τὴν αὐτὴν[26] ἔννοιαν ἀποβλέπουσιν.[27] διὰ τοῦτο[28] συνεχωρήσαμεν αὐτοῖς τὴν δόξαν ὡς ὑγιᾶ,[29] καθὼς[30] θέλεις μαθεῖν[31] καὶ παρὰ[32] τοῦ ὅρου τοῦ γεγονότος ὑπὸ[33] ταύτης τῆς ἱερᾶς[34] καὶ οἰκουμενικῆς[35] συνόδου. καὶ ἑνώθιμεν[36] αὐτοῖς[37] μὴ παρασαλεύσαντες οὐδ' ὅλως[38] τὶ τῶν ἡμιτέρων[39] οὔτε τὸ σύμβολον ἡμῶν, οὔτε τὶ[40] τῆς λειτουργίας, οὔτε τῶν ἰθίμων[41] τῆς ἡμιτέρας[42] ἐκκλησίας. θαροῦμεν[43] δὲ εἰς τὸν θεόν, ὅτι θέλι[44] ἦστεν[45] τὸ

A = *Vat. gr. 837* fol. 177—177v. *B* = *Vallicellana XC, 26.* *C* = *Vallicellana F 33* fol. 161—163. [1] Ἐπιστολὴ *B. C.* [2] Παλαιολόγου *B. C.* [3] ἀπέστειλε *B. C.* [4] κρίτα *A. B.* [5] Αἰγύπτου *B. C.* [6] ἤλθωμεν *A.* ἤλθομεν *C.* [7] ταμερι *A.* τὰ μέρη *B. C.* [8] ταυτ *A.* [9] Φραγκίας *C.* [10] ἐπειδὴ *B. C.* [11] τοιοῦτον *A.* [12] ὑπελάβομεν *C.* [13] εἴστεν *C.* [14] Χριστιανῶν *B. C.* [15] περι *A.* [16] δια *A.* [17] ἐγένοντο *C.* [18] περι τα *A.* [19] περι τουτου *A.* [20] δῆλον ὅτι *A.* δηλονότι *C.* [21] περι *A.* [22] Λατίνοι *A.* [23] λέγουσιν *B. C.* [24] διάλλων *A.* [25] ἀλλοῦν *A,* [26] αυτήν *A.* αὕτὴν *B.* [27] ἀποβλέπουσι *C.* [28] διατοῦτο *A.* [29] ὑγιὰ *A. B.* [30] καθῶς *A. B.* [31] μάθειν *A. B. C.* [32] παρα *A.* [33] ὑπο *A.* [34] ἱερὰς *A.* [35] οἰκουμενίκῆς *A.* [36] ἐνώθιμεν *A. B.* [37] αυτοῖς *A.* [38] οὐδόλως *A.* οὐ δόλως *B.* [39] ἡμετέρων *B. C.* [40] οὔτέ τι *A. B.* [41] ιθίμων *A.* ἐθίμων *B. C.* [42] ἡμετέρας *B. C.* [43] θαρροῦμεν *C.* [44] θέλει *B. C.* [45] εἶσται *C.*

τοιούτων[46] ἔργον ὑπὲρ[47] ὀφιλείας[48] τῶν Χριστοιανῶν.[49] εἰ καὶ κατὰ τὸ[50] παρὸν οὐδὲν ἐγένετο νά[51] φανῇ εἰς τοὺς Χριστοιανούς;[52] ἀλλ' οῦν[53] ἐλπίζομεν εἰς τὸν θεόν, ὅτι εἰς τὸ ἔμπροσθεν οὐδὲν θέλει ἀπομείνειν,[54] νὰ[55] μιδὲν[56] ἔχωσιν ἀπὸ[57] τούτου οἱ Χριστοιανοὶ[58] μεγάλην ὠφέλειαν καὶ σύστασιν. ἔρχιται[59] δὲ αὐτόθι[60] εἰς τὴν ἁγιοσύνην[61] σου καὶ ὁ ἱερώτατος μητροπολίτης Ῥόδου καὶ ὑπέρτιμος[62] κύριος Ναθαναὶλ,[63] ὅστις φέρει καὶ τὸν ὅρον τὸν γεγονότα | *fol. 177v.* ὑπὸ[64] τῆς εἰρημένης ἱερᾶς[65] καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, καὶ μέλλει εἰπεῖν[66] καὶ περὶ[67] πάντων πλατύτερον. ἐχέτω γοῦν παρὰ[68] τῆς ἁγιοσύνης[69] σου εἰς ταῦτα[70] πίστην[71] τελείαν, ἐπιδεὶ[72] καὶ ὅσα ἂν εἴπῃ πρὸς τὴν σὴν ἁγιότιτα[73] ἀπὸ[74] μέρους ἡμῶν ἀληθέστατα[75] εἰσίν.

b) Gregorios Pneumatikos an den Patriarchen von Alexandrien.

A. fol. 177v. Ἐπιστολὴ γραφῆσα[1] ὑπὸ Γρηγορίου, ἱερομονάχου καὶ πνευματικοῦ πατρὸς καὶ μεγάλου πρωτοσυγγέλου, εἰς τὸν αὐτὸν πατριάρχην Ἀλεξανδρείας, κύριον Φιλόθεον, τοποτηρίτου αὐτοῦ ὄντος[2] ἐν τῇ συνόδῳ τῇ ἐν[3] Φλωρεντίᾳ.

Παναγιώτατέ μου δέσποτα, πάπα καὶ πατριάρχα Ἀλεξανδρείας, Ἐγύπτου,[4] Πενταπόλεως, Λιβύης καὶ πάσης Αἰθιοπίας, καὶ ἐμοὶ κατὰ κύριον θειώτατε,[5] θεσπισιώτατε,[6] θεοχαρίτωτε καὶ πᾶν, εἴ τί μοι θεῖον καὶ ἱερὸν καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, καὶ κριτὰ τῆς οἰκουμένης, ἐλπής[7] μοι ἐστὶν εἰς θεὸν ὑγιαίνειν σου τὴν μεγίστην ἁγιοσύνην[8] καὶ κατὰ τὸ θεοείκελον αὐτῆς σῶμα εἰς σύστασιν καὶ ὠφέ-

46 τοιοῦτον *B. C.* 47 ὑπερ *A.* 48 ὠφελείας *B. C.* 49 Χριστιανῶν *B. C.* 50 το *A.* 51 να *A.* 52 Χριστιανούς *B. C.* 53 ἀλλοῦν *A. B.* 54 ἀπομείνει *C.* 55 να *A.* 56 μηδὲν *B. C.* 57 ἀπο *A.* 58 Χριστιανοὶ *B. C.* 59 ἔρχομεν *B.* ἔρχεται *C.* 60 αυτοθι *A.* αὐτοθὶ *B.* 61 ἁγιωσύνην *C.* 62 ὑπέρ τινος *B.* 63 Ναθαναὴλ *B. C.* 64 υπο *A.* 65 ἱερὰς *A.* 66 εἰπεὶν *A.* 67 περι *A.* 68 παρα *A.* 69 ἁγιωσύνης *C.* 70 τάυτα *A.* 71 πιστιν *B. C.* 72 ἐπειδὴ *B C.* 73 ἁγιότητα *B. C.* 74 ἀπο *A.* 75 ἀλεθέστατα *A.*

A = *Vat. gr. 837* fol. 177v—178v. *B* = *Vallicellana XC, 26.* *C* = *Vallicellana F 33* fol. 163—164. 1 γραφῆσα *B.* γραφεῖσα *C.* 2 τοποτηριτὴν αὐτοῦ ὄντα *A. B.* 3 τῇ ἐν *om. A. B.* 4 Αἰγύπτου *C.* 5 θειότατε *C.* 6 θεσπεσιώτατε *C.* 7 ἐλπίς *B. C.* 8 ἁγιωσύνην *C.*

λειαν[1] τῶν αὐτόθι Χριστοιανῶν,[2] τῶν καθ' ἑκάστην[3] περιχώντων[4] ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' οὗ καὶ τὰς ἀμοιβὰς λήψονται ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι[5] πολλαπλασίως, ὥσπερ καὶ ἡ σὴ ἁγιότης ἐν μέσῳ ἀλλοπίστων[6] οἴκων[7] καὶ ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ ἀγωνιζόμενος. τῷ ὄντι μακάριος εἶ τοῦ Μάρκου διάδοχος ὢν καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν ἀγώνων οὐκ ἄμοιρος εἶ.

Τὴν ἱερὰν γραφὴν τῆς μεγίστης ἁγιοσύνη<ς>[8] σου τὴν ὁρίζουσαν με[9] τοποτηρίτην[10] εἶναι αὐτῆς, ὡς καὶ ἡ τοῦ παναγιωτάτου μοι ἀδελφοῦ αὐτῆς, τοῦ θειοτάτου πατριάρχου Ἀντιοχίας,[11] δεξάμενος περιγενομένην καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, ἐν ᾗ ἐγένετο οἰκουμενικὴ σύνοδος. καὶ γὰρ τὸ σχίσμα τὸ μιταξὺ[12] τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ[13] θεοῦ, δηλαδὴ τῆς ἀνάτολικῆς καὶ δυτικῆς, ἐπεκράτισε[14] μὲν[15] ἤδη πολὺν χρόνον. θεραπεία δὲ πολλαχῶς ζητουμένη οὐχ ἱρίσκετο[16] οὐχ ἱρίσκετο[16] δὲ ἡ θεραπία,[17] δι' ὅτι[18] ἡ Ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία οὐδέποτε κατεδέχετο, ἵνα τὸ ζήτιμα[19] τοῦτο τὸ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑποπέσῃ συνοδικῇ κρίσει. ἀλλ' ἀεὶ ἔλεγεν, ἵνα ἄνευ κρίσεως, ἁπλῶς καὶ ἀνεξετάστως | δεξώμεθα αὐτοὺς καὶ *fol. 178.* κοινωνήσωμεν καὶ ἑνωθῶμεν αὐτοῖς. θαρροῦσα γὰρ ἀεὶ εἰς τὸ πρωτίον[20] καὶ εἰς τὴν υπεροχὴν ἑαυτοῖς,[21] οὐδέποτε ἤθελε κριθεῖναι.[22] καὶ διὰ τοῦτο ἀεὶ ἔμενε τὸ σχίσμα, ἐπιδὶ[23] ἡμεῖς καὶ αἱ ἡμέτεραι[24] ἐκκλησίαι οὐ κατεδέχοντο, ἵνα δεξώμεθα αὐτοὺς ἄνευ ἐξετάσεως, ἐπὶ[25] οὐδὲ ἔπρεπεν,[26] νὰ[27] <αὐ>τοὺς δεξώμεθα ἁπλῶς διὰ τὸ πρωτίον,[28] ἀλλὰ[29] διὰ τὴν ἀλήθειαν. ἀλλὰ νῦν[30] ὁ κρατεὸς[31] καὶ ἅγιος ἡμῶν αὐθέντης[32] καὶ βασιλεὺς σπουδήν τε καὶ πρόνοιαν ἐποιήσατο πολλήν, καὶ πολλάκις καὶ δι' ἀποκρισιαρίων αὐτοῦ καὶ διὰ θείων αὐτοῦ γραμμάτων ἐσπούδησεν,[33] ἵνα κανονικῷ[34] τε καὶ νομίμῳ τρόπῳ γένηται οἰκουμενικὴ σύνοδος, καὶ κριθεῖ[35] τὸ ζήτιμα[36] καὶ τὸ δόγμα τὸ Λατινικόν. ὃ δὴ κατόρθωσε[37] καὶ διὰ τῶν πολλῶν αὐτοῦ κόπων

---

1 ὠφέλειαν *C.* 2 Χριστιανῶν *B. C.* 3 καθεκάστην *C.* 4 πασχόντων *C.* 5 αἰώνι *A.* 6 ἀλλοπιστῶν *A.* 7 οἰκῶν *C.* 8 ἁγιωσύνης *C.* 9 ὁρίζουσάν με *C.* 10 τοποτηρητὴν *C.* 11 Ἀντιοχείας *B. C.* 12 μεταξὺ *B. C.* 13 τὸ *A.* 14 ἀπεκράτησε *B. C.* 15 με *B.* 16 εὑρίσκετο *B. C.* 17 θεραπεία *C.* 18 διότι *B. C.* 19 ζήτημα *B. C.* 20 πρωτεῖον *C.* 21 ἑαυτῆς *C.* 22 κριθεῖναι *B.* κριθῆναι *C.* 23 ἐπειδὴ *B. C.* 24 ἡμετέραι *B.* 25 ἐπεὶ *B. C.* 26 ἔπρεπε *C.* 27 να *A.* 28 πρωτεῖον *C.* 29 ἀλλὰ *C.* 30 ἀλλ' οὖν *C.* 31 κραταιὸς *B. C.* 32 αὐθέντις *B.* 33 ἐσπούδασαν *B.* ἐσπούδασεν *C.* 34 κανικῷ *C.* 35 κριθῇ *C.* 36 ζήτημα *B. C.* 37 κατώρθωσε *C.*

καὶ ἐπιμελιῶν[1] κατέπεισε τοὺς Λατίνους. καὶ ἴστερξαν[2] καὶ κατεδέξαντο, ἵνα γένηται σύνοδος οἰκουμενική, καὶ κριθεῖ[3] τὸ δόγμα αὐτῶν, καθὼς[4] ἐζητοῦμεν. καὶ εἰ μὲν ἀναφανῇ[5] ἀληθὲς ὃ λέγουσιν[6] καὶ λεγωμένων[7] ὑπὸ τῶν ἁγίων, στέρξωμεν καὶ δεξώμεθα τὴν κοινωνίαν αὐτῶν τῶν Λατίνων εἰ δὲ ἀναφανῇ ψεῦδος,[8] ἢ ἵνα διορθωθῶσιν οἱ Λατῖνοι, ἢ ἐὰν μὴ διορθωθῶσιν, ὦμεν πάλιν ὡς καὶ πρώτερον.[9]

Ἀπήλθωμεν[10] οὖν ἐν ὀνόματι τοῦ[11] Κυρίου. καὶ συλήλθωμεν[12] ἔκ τε τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας πάντες οἱ τοποτηριταὶ[13] τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν[14] καὶ οἱ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιερεῖς μετὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου ἡμῶν πατριάρχου. ἐκ δὲ τῆς δυτικῆς ὅ τε μακαριώτατος πάπας καὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ πλοῖστοι[15] λογάδες, καρδινάλοι[16] τε καὶ ἀρχιεπίσκοποι καὶ ἐπίσκοποι καὶ πλῆθος ἱρομονάχων[17] πολύ. τὸ μὲν[18] οὖν ἡμέτερον δόγμα, [ὅτι] δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ αὐτοὶ οἱ Λατῖνοι ὁμολογοῦνται καὶ ὁμολογοῦσι καὶ στέργουσι, ὥστε τὸ ἡμέτε-
fol. 179v. ρον | [ὥστε ἡμέτερον][19] οὔτε ἀμφιβολίαν εἶχεν, οὔτε ἐκρίνετο. ἐκρίθη δὲ τὸ ἐκοίνων,[20] εἰ ἄρα καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οἱ[21] δοκῇ[22] τοῦτο τοῖς ἁγίοις. ἐξητάσθη οὖν τὸ δόγμα μετὰ πολλῆς βασάνου καὶ ἐξετάσεως καὶ ἐρεύνης, καὶ ἐγένοντο πολλαὶ συνοδικαὶ διαλέξεις καὶ διασκέψεις, καὶ ἐλαλήθεισαν[23] παρ᾽ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν πλεῖστοι λόγοι. ἐχρισάμεθα δὲ ἐν ταῖς διαλέξεσιν οὐ σεσοφισμένης[24] λόγοις[25] καὶ τεχνικαῖς ἀπάταις καὶ συλλογισμῶν εὑρέμασιν, οὐδὲ τῇ ἔξω σοφίᾳ, ἀλλ᾽ αὐτοῖς[26] . . .

---

[1] ἐπιμελειῶν *B. C.* [2] ἔστερξαν *B. C.* [3] κριθῇ *C.* [4] καθῶς *A. B.* [5] ἀναφανη *A.* [6] λέγουσι *C.* [7] λεγόμενον *B. C.* [8] ψεύδος *B.* [9] πρότερον *C.* [10] ἀπήλθομεν *C.* [11] τοῦ *om. C.* [12] συνήλθομεν *C.* [13] τοποτηρηταὶ *C.* [14] πατριάρχων *A.* [15] πλοῖστοι *B. C.* [16] καρδιναλιοι *C.* [17] ἱερμονάχων *B.* ἱερωμένων *C.* [18] μὲν *om. C.* [19] ὥστε ἡμέτερον *om. B. C.* [20] ἐκείνων *B. C.* [21] εἰ *B. C.* [22] δοκεῖ *C.* [23] ἐλαλήθησαν *B. C.* [24] σεσοφισμένους *B.* σεσοφισμένοις *C.* [25] λόγους *B.* λόγοις *C.* [26] ἀλλὰ τοῖς *B.*

Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert.

Übersetzung nach Kekelidze Іерусалимскій канонарь VII вѣка. Tiflis 1912, S. 94—110 von

Dr. Theodor Kluge

mit Einleitung und Anmerkungen von

Dr. Anton Baumstark.

Unsere im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift S. 201—232 veröffentlichte Arbeit hat weiteren Kreisen denjenigen Teil des von Kekelidze bekannt gemachten georgischen „Kanonarions" erschlossen, welcher dem Triodion des endgültigen orthodoxen Ritus entspricht. Es ist die dem Pentekostarion desselben entsprechende Partie der wertvollen liturgiegeschichtlichen Urkunde, die im folgenden in entsprechender Weise zur Behandlung kommen soll. Leider klaffen auch hier sehr beträchtliche Lücken in der hslichen Grundlage der Publikation Kekelidzes. Insbesondere sind die Angaben über den Donnerstag der 5. Woche nach Ostern und die Zeit von Christi Himmelfahrt bis zum Freitag vor Pfingsten vollständig verloren gegangen. Das Vergleichungsmaterial ist ein weit beschränkteres Das griechische Typ. steht zwar noch für die gesamte Osterwoche zugebote. Da es aber von Montag ab eine Regelung wesentlich nur des Ὄρθρος und Ἑσπερινός bietet, das Kanonarion dagegen nur die eucharistische Feier ins Auge faßt, kommt für einen Vergleich beider Liturgiedenkmäler nur der Ostersonntag in Betracht. Das L. Arm. bringt Material gleichfalls für die Osterwoche, den sie abschließenden Sonntag, eine Gedächtnisfeier der Unschuldigen Kinder im Mai und den Pfingstsonntag. Was das L. Syr.-Pal. bietet, betrifft sogar nur Ostersonntag, Ostermontag, Osterdienstag, Christi Himmelfahrt und Pfingstsonntag. Das Kanonarion hat mithin das Verdienst, erstmals einen Einblick in den Gesamtorganismus der Oster- und Pfingstfeier des vorbyzantinischen palästinensischen Ritus zu gewähren, der über die einschlägigen Nachrichten der Aetheria hinausgeht.

Die Zeit zwischen dem Oster- und dem Pfingstsonntag bildet

unter dem Namen der „50 (Tage)“ eine geschlossene liturgische Größe, für deren Perikopenordnung eine dreifache Lesung der Apg., der katholischen Briefe und des vierten Evangeliums charakteristisch ist. Die auch im byzantinischen Ritus wiederkehrende Verwendung von Apg. und Jo. als gottesdienstlicher Lektüre der österlichen Pentekoste ist eine ebenso uralte als weitverbreitete Erscheinung.[1] Daß daneben in Palästina eine solche der katholischen Briefe trat, konnte man schon auf Grund der denselben im L. Arm. entnommenen Perikopen der Osterwoche wenigstens vermuten. Bei allen drei Teilen dieser österlichen Schriftlesung handelte es sich gewiß einmal um eine wesenhafte *lectio continua.* Noch läßt von einer solchen der Apg. das Kanonarion den Schluß am Samstag vor Pfingsten deutlich erkennen. Ihren Ausgangspunkt bildet in ihm wie im L. Arm. und Syr.-Pal. in Übereinstimmung mit dem byzantinischen Ritus der Ostersonntag selbst. Dagegen hat die altpalästinensische *lectio continua* des Jo.-Evangeliums im Gegensatze zur byzantinischen nicht an jenem, sondern erst acht Tage später, am „Neuen“, bezw. nach abendländischer Ausdrucksweise „Weißen Sonntag“ eingesetzt, an dem ihr Kopfstück im L. Arm. und Kanonarion vorliegt. Die Osterwoche blieb so für evangelische Eklogadien frei, mit denen ich mich in einer seit Jahren vorbereiteten Monographie über die Evangelienlesung der Osteroktav zu beschäftigen haben werde. Streng genommen freilich kann auch hier von Eklogadien nur in sehr bedingtem Sinne die Rede sein. Eine *lectio continua* von Lk. 24 und Jo. 21 wird durch ein einziges reines Eklogadion getrennt, dessen Wahl nicht in der österlichen Festzeit, sondern in dem Stationsort des betreffenden Tages begründet ist. Da Jo. 20, 19—31 schon zur Zeit der Aetheria auf zwei lokale Gedächtnisfeiern der Sionkirche am Abend des Oster- und am Abend des Weißen Sonntags verteilt war, bildet die Lk.- und Jo.-Lesung der Osteroktav sichtlich die das gesamte Material evangelischer Ostererzählungen erschöpfen sollende Ergänzung zu der Verwendung von Mt. 28 in der Osternacht, Jo. 20, 1—18 in der ersten Morgenfrühe und Mk. 16, 1—8 bei der eucharistischen Hauptfeier des Ostersonntags. Es ergibt sich also die bemerkenswerte Tatsache, daß der Mk.-Schluß

[1] Die Lesung der Apg. in der österlichen Pentekoste wird für Antiocheia bereits durch Chrysostomos (Migne *PG.* LI Sp. 12) und für Afrika durch Augustinus (Migne *PL.* XXXV Sp. 1100, 1426, 3019) bezeugt. Außer im byzantinischen Ritus kehrt sie bei den Nestorianern in Syrien (neben Lektüre der Apok.) und in Mailand wieder. In Rom sind wenigstens die Apg.-Perikopen der Osteroktav zu beachten. Bezüglich der Jo.-Lesung ist mit dem byzantinischen Ritus vor allem die Rolle zu vergleichen, die sie im Abendland fast allgemein an den Sonntagen zwischen Ostern und Pfingsten spielt. Das Nähere bei St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches.* Freiburg i. B. 1907.

der Kirche von Jerusalem liturgisch unbekannt ist. Was endlich die Lesung der katholischen Briefe betrifft, so erstreckt sie sich anscheinend nur der Reihe nach auf Jak., I. und II. Petr. und I. Joh., was gleichfalls kanongeschichtlich Beachtung verdient. Einsetzen läßt sie das L. Arm. erst mit dem Mittwoch der Osterwoche, während das Kanonarion eine Verschiebung des Einsatztermins um einen Tag nach vorn bezeugen dürfte, was um so sicherer sekundär ist, weil auch das L. Syr.-Pal. durch seine Berücksichtigung nur dieser zwei Tage eine liturgische Sonderstellung des Ostermontags und Osterdienstags zu bezeugen scheint.

Davon, daß auch nur annähernd das Prinzip einer dreifach österlichen *lectio continua* im Kanonarion tatsächlich noch durchgeführt sei, kann allerdings nicht die Rede sein. Meist machen vielmehr die Einzelansätze aus den drei Quellen den Eindruck einer durchaus willkürlichen Freiheit, bei der leitende Prinzipien aufzuzeigen höchstens einer sehr eindringenden Spezialuntersuchung allenfalls gelingen könnte. Mehrfach schaltet auch an bestimmten Tagen eine der drei Quellen überhaupt zu Gunsten einer Verwendung andersartigen liturgischen Lesestoffes aus. Das Bemerkenswerteste stellt in dieser Beziehung die deutlich einen Wiederhall auch in den psalmodischen Elementen ihrer Liturgie findende Evangelienlesung des Dienstags, Mittwochs und Donnerstags, der dritten Woche dar. Sie charakterisiert diese drei Tage so unzweideutig als möglich im Sinne einer Art österlicher Weihnachtsfeier. Der Dienstag hat die im L. Arm. an dem älteren Datum des 5./6. Januar, im Kanonarion an dem jüngeren des 24./25. Dezember der nächtlichen Vigilienfeier der Geburt Christi zugewiesene evangelische Perikope und verbindet mit ihr als Pk. und Hal. Psalmstellen, die in gleicher Funktion wiederum beide Urkunden bei jenem Vigiliengottesdienste aufweisen. Wie der Dienstag zum 25., so verhält sich der Mittwoch zum 26. Dezember. Ihre Evangelienperikope ist wieder dieselbe und am 26. Dezember durch seinen Charakter als Gedächtnistag Davids (und des Herrenbruders Jakobus) bedingt. Dazu gesellt sich ein gleichfalls auf David Bezug nehmendes Pk., das denn auch in der Tat das L. Arm. für die in ihm noch auf den 25. Dezember gelegte gemeinsame Feier des θεοπάτωρ und ἀδελφόθεος bietet. Der Donnerstag endlich wird ausdrücklich als Gedenktag der Unschuldigen Kinder bezeichnet und hat dementsprechende Texte als Pk. und Ev., wozu sich dann noch eine passende ATliche Perikope gesellt. Zweifellos handelt es sich zunächst einmal bezüglich des Donnerstags um die Einordnung einer ursprünglich an einem bestimmten Monatsdatum haftenden Feier in den Rahmen des beweglichen Kirchenjahres. Das L. Arm. bietet nämlich den Gedenktag der Unschuldigen Kinder gleichfalls mit Statio in Bethlehem und textlich

nächstverwandter Tagesliturgie am 18. Mai,[1] womit weiterhin, wie ich früher an anderer Stelle[2] ausführte, eine Wertung zusammenhängt, die in syrisch-jakobitischen Kalendarien usw. der 19. Mai als Tag der Flucht nach Ägypten erfährt. Wie der Donnerstag, so werden dann aber auch der Dienstag und der Mittwoch zu beurteilen sein. Sie müssen die Einordnung ursprünglich am 16. und 17. Mai haftender Gedächtnisfeiern in den Organismus des beweglichen Osterfestkreises darstellen, d. h. aber nichts Geringeres als, daß die palästinensische Kirche einmal am 16. Mai das Gedächtnis der Geburt Christi beging. Höchst wahrscheinlich bedeutet sogar ihre Verlegung auf den 3. Dienstag nach Ostern nicht den ersten Versuch diese merkwürdige Gedächtnisfeier, von ihrem Monatstag gelöst, in Verbindung mit dem wechselnden Ostertermin zu setzen.

An einer der merkwürdigsten Stellen ihres Reiseberichtes[3] beschreibt bekanntlich Aetheria eine Feier die „*die quadragesimarum post pascha, id est quinta feria*“ in der Geburtskirche zu Bethlehem mit nächtlichem Vigiliengottesdienst, eucharistischer Tagesliturgie und Predigt des Bischofs und der Presbyter begangen wurde. Am nächsten läge es ja gewiß, hier an eine Himmelfahrtsfeier zu denken. Doch müßte es schon Bedenken erwecken, daß den Charakter einer solchen bei der abendländischen Pilgerin erst eine am Himmelfahrtsorte abgehaltene Station des in der ἀκολουθία τῆς γονυκλισίας des orthodoxen Ritus fortlebenden Prozessionsgottesdienstes am Nachmittag des Pfingstsonntags trägt. Nicht minder wäre für eine Himmelfahrtsfeier die Wahl der Geburtkirche als Ort überraschend. Auch, was eine Nachtfeier zum Gedächtnis der Himmelfahrt Christi beitragen sollte, sieht man schwer ab. Das Seltsamste ist aber vollends, daß Bischof und Presbyter „*dicentes apte diei et loco*“ predigen sollen. Aetheria sagt das mit einer Selbstverständlichkeit, die gewiß ist, richtig verstanden zu werden, und doch haben ihre Worte einen Sinn nur, wenn Ort und Tag der Feier zu einander paßten d. h. entweder eine lokale Tradition die Himmelfahrt mit Bethlehem, statt mit dem Ölberg verknüpfte oder am Donnerstag der 6. Woche nach Ostern das Gedächtnis nicht der Himmelfahrt, sondern der Geburt Christi begangen wurde. Daß die eine oder die andere Voraussetzung zutraf, mußte Aetheria an früherer Stelle gesagt haben, wenn sie des Verständnisses ihrer Worte sicher sein wollte. Wo sie hätte gesagt haben sollen, daß die erstere zutreffe, wird sich schwer ausdenken lassen, ganz abgesehen von der fast einer schlechthinigen Unmöglichkeit gleichkommenden Unwahr-

---

[1] Conybeare, *Rituale Armenorum* S. 525.

[2] *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 279.

[3] A. Geyer S. 93 Z. 8—15.

scheinlichkeit der Sache. Dagegen besitzen wir von ihrer Schilderung der Epiphaniefeier nur noch den Schluß, und zu Anfang derselben hätte sie wohl Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß man etwa als den historischen Geburtstag des Erlösers in Palästina im Gegensatze zu der liturgischen Epiphaniefeier einen Tag des Frühjahrs betrachte und das Gedächtnis der Geburt des Herrn deshalb auch noch am vierzigsten Tage nach Ostern begehe. In der Tat ist uns ja eine sehr alte Berechnung des Geburtsdatums bekannt, vermöge deren dasselbe meist in die österliche Pentekoste fallen würde. Klemens von Alexandreia bezeugt sie Strom. I 21, wenn er sagt: εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότεροι τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἥν φασιν ἔτους κη΄ Αὐγούστου ἐν πέμπτῃ παχὼν καὶ εἰκάδι. Wie der Zeuge und die Datierungsform dartun, handelt es sich um eine in Ägypten heimische Bezeichnung. Daß dieselbe aber auch in Palästina bekannt war, tut unabhängig von dem georgischen Kanonarion ein Denkmal altchristlicher Kleinkunst dar. Ein von Strzygowski[1] bekannt gemachtes und unstreitig dem palästinensischen Kunstkreise der Monzeser Ampullen und ähnlicher Erscheinungen angehörendes Goldenkolpium des Kaiserl. Ottomanischen Museums in Konstantinopel zeigt unter der Darstellung der Krippe mit Jesuskind, Ochs und Esel die Beischrift ΠΑΟΝΙ, die wie B. Keil[2] richtig erkannt hat, eine Korruptel von ΠΑΧΟΝΙ (= παχῶνι) darstellen und als Andeutung des Datums des dargestellten Ereignisses zu deuten sein dürfte. Der 25. Pachon entspricht dem 20. Mai. Auf eine alte Bewertung des 16. Mai als Geburtsdatum Christi führt im Zusammenhalt mit dem L. Arm. das georgische Kanonarion. Es bleibt mithin allerdings eine Differenz von einigen Tagen. Allein es ist sehr wohl denkbar, daß man bei einer Berechnung des Geburtsdatums in wesentlich dieselbe Jahreszeit in Ägypten und Palästina um eine Kleinigkeit von einander abwich. Ich möchte mithin die Frage mindestens zur Erwägung stellen, ob es nicht letzten Endes wesenhaft die von Klemens bezeugte Pachon-Datierung der Geburt ist, was wir in der „*quadragesima*"-Feier der Aetheria, dem Gedächnis der Unschuldigen Kinder am 18. bezw. der Flucht nach Ägypten am 19. Mai und der durch das Kanonarion bezeugten liturgischen Ausgestaltung dreier Tage der 3. Woche nach Ostern in verschiedener Weise liturgisch nachwirken sehen.

Es war der auf den letzten jener drei Tage angesetzen Is.-Perikope zu gedenken. Sie ist dem L. Arm. fremd. Ein Gleiches gilt

[1] *Das Etschmiadzin-Evangeliar (Byzantinische Denkmäler. I).* Wien 1891. Taf. VII. Darnach nunmehr auch BZ. XIII Taf. S. 218. Fig. 3 (bei Smith, *A lost encolpium* usw.). [2] Bei Strzygowski a. a. O. S. 111 f.

von ATlichen Perikopen auf Pfingsten. Es scheint demnach ursprünglich Gesetz des altpalästinensischen Ritus gewesen zu sein, innerhalb der österlichen Pentekoste nur aus dem NT. zu lesen. Man ist von diesem Gesetze wohl erstmals abgewichen, als es die Tagesliturgie des auch dem L. Arm. noch unbekannten Himmelfahrtsfestes am 40. Tage vor Ostern zu schaffen galt. Die hier gemachte wird dann die weiteren Ausnahmen am Oster- und Pfingstsonntag und dem Gedächtnistage der Unschuldigen Kinder nach sich gezogen haben. Jedenfalls sind alle ATlichen Perikopen, die das Kanonarion für die Oster-Pfingstzeit bietet, verhältnismäßig jung.

Einen jüngeren Eindruck macht im Vergleiche mit Quadragesima und Karwoche hier auch ihre Psalmodie.[1] Die alte Regel, daß der St. eines Pk. durch den Anfang des betreffenden Psalms gebildet wird, klingt zwar noch immer deutlich genug an. Daneben bestehen aber schon Fälle, in denen Pk. und St. überhaupt nicht einmal mehr dem nämlichen Psalm entnommen werden. Anscheinend ist auch hier jeweils ursprünglich ein dem gleichen Psalm entstammender St. mit dem Pk. verbunden gewesen, dann aber durch eine inhaltlich verwandte Stelle eines anderen Psalms ersetzt worden. Beachtung verdienen auch vier Fälle, in denen als St. ein Stück liturgischer Poësie bezeichnet wird.[2] Sie gehören den nachmittäglichen Prozessionsgottesdiensten des Oster- und Pfingstsonntags an. Jeweils wird dabei als „Psalmengesang" vorher der Anfang eines Psalms genannt. Da es sich um Gesang handelt, der ein Zurücklegen eines längeren Weges begleiten soll, hat man gewiß responsorischen oder antiphonischen Vortrag des ganzen betreffenden Psalms mit Wiederholung des poëtischen „St." nach jedem Verse vorauszusetzen. Einmal ist[3] der „St." dabei noch lediglich Paraphrase einer Stelle des Psalms selbst. Man blickt hier in die allmähliche Entwicklung derartiger Verbindungen von Psalmodie und liturgischer Dichtung hinein. Im endgültigen byzantinischen Ritus scheint übrigens von den so wenigen in dieser Partie des Kanonarions zitierten altpalästinensischen Troparien fast nichts eine bleibende Stelle behauptet zu haben. Nur ein einziges poëtisches Stück seiner Pfingstliturgie findet sich schon hier bezeugt, das Idiomelon: Εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν Πνεῦμα ἐπουράνιον, εὕρομεν πίστιν ἀληθῆ, ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες· αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσε. Ferner erweist sich ein in jenem Ritus am

---

[1] Trotz freundlicher Beihilfe die uns hier auch bei dieser Publikation wiederum Herr Pfarrer Dr. G. Graf geleistet hat, ist es mir übrigens nicht gelungen immer die in Betracht kommende Ps.-Stelle zu ermitteln, besonders da, wo Kekelidze den georgischen Originaltext nicht mitteilt.

[2] S. 230 Z. 8f., Z. 13f. und S. 239 Z. 5f., Z. 9f. [3] S. 27 Z. 9f. Vgl. Anm.

Himmelfahrtsfeste gebrauchtes Idiomelon als ein Stück alter hierosolymitanischer Pfingstliturgie. Es ist ein Text dessen hohe Altertümlichkeit jedem, der für derartige Imponderabilien einiges Empfinden hat, ohne weiteres einleuchten müßte: Ἐτέχθης, ὡς αὐτὸς ἠθέλησας· ἐφάνης, ὡς αὐτὸς ἠβουλήθης· ἔπαθες σαρκὶ ὁ θεὸς ἡμῶν· ἐκ νεκρῶν ἀνέστης, πατήσας τὸν θάνατον· ἀνελήφθης ἐν δόξῃ ὁ τὰ σύμπαντα πληρῶν, καὶ ἀπέστειλας ἡμῖν Πνεῦμα θεῖον τοῦ ἀνυμνεῖν καὶ δοξάζειν σου τὴν θεότητα. Man wird annehmen dürfen, daß man so in Jerusalem schon sang, als noch, wie es Aetheria[1] voraussetzt, das Gedächnis an die Himmelfahrt des Herrn erst am Abend des Pfingstsonntags auf dem Ölberge liturgisch begangen wurde, und daß das Stück mit dieser Gedächtnisfeier auf den Tag des späteren Himmelfahrtsfestes übertragen wurde.

(B.)

1 *ed.* Geyer S. 94 Z. 15—24. Vgl. besonders: „*Legitur etiam et ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini; legitur et denuo de actus apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini in caelo post resurrectionem.*“

Abkürzungen: Ev. = Evangelium. — Hal. = Halleluia d. h. Psalmvers mit Alleluia vor dem Ev. — HlG. = Hl. Gaben d. h. Gesang zu deren Einholung. — Hw. = <Gesang zur> Händewaschung. — Lbg. = Lobgesang. — Les. = Lesen, Lesung. — Pk. = Prokimenon. — St. = Stichos.

Römische Zahlen hinter Hal., HlG., Hw., Lbg. oder Pk. geben den Vermerk des Kirchentons wieder, dem das betreffende Stück angehört.

L. Arm. = Lectionarium Armeniacum. — L. Syr.-Pal. = Lectionarium Syro-Palaestinense. — Typ. = Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως.

Zur Bezeichnung der biblischen Bücher sind die in der BbZ. üblichen Abkürzungen verwandt.

Am Ostertage, am heiligen Feiertag, der Auferstehung des Herrn, Versammlung in der Katholike Lbg. III: „O eingeborener Sohn und Wort.“[1] Pk. IV: „Dies ist der Tag, den schuf.“[2] St.: „O Herr, erlöse mich.“[4] 1. Les.: Os. 5, 13—6, 13.

1 Etwa: Ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ, das nach Theophanes Χρονογρ. *ed.* de Boor, a. 6028 von Justinian verfaßte Troparion der byzantinischen Vormesse (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 33, 365 f.). Vgl. über dasselbe und die mögliche Autorschaft vielmehr des Severus von Antiocheia Puyade, *Le tropaire* Ὁ *Μονογενής*; ROC. XVII S. 253—258.

2 Ps. 117, 24 wie in Typ.

3 Ps. 117, 25 gegen 117, 1 im Typ.

4 Ps. 117, 26.

2. Les.: Soph. S. 6—3.[1] 3. Les.: Apg.: „Zuerst machte ich das Wort."[2] Du findest (es) an der Himmelfahrt. Hal. II: „Möge Gott auferstehen und mögen sich zerstreuen."[3] Ev.: Mk. 16, 1—8.[4] Hw. IV: „Deinem Leben spendenden Kreuze."[5] HlG.: „Wer ist wie der Herr."

Um die neunte Stunde[6] geht man hinauf nach dem heiligen Ölberg,[7] spricht Psalmen IV: „Bekennt euch vor dem Herrn, da er gut ist, da ewig."[8] St.: „Durch die Auferstehung des Herrn wurde die Hölle erschüttert." Psalm II: „Dir gebührt das Lied, o Gott, in Sion."[9] St.: „Höre mein Gebet."[10] Les.: Ev. Lk. „Und siehe, zwei von ihnen", zu finden hinten am Mittwoch.[11] Und man geht nach Sion[12] mit Psalmengesang: „Dir gebührt das Lied, o Gott, in Sion."[13] St.: „Versammlung der Apostel." Sie halten die Liturgie des Abends: Lbg. IV: „O Herr, der du erstandest, um aus dem versiegelten Grabe hervorzugehen."[14] Pk.: „Singet dem Herrn ein

---

[1] Allen übrigen Quellen sind ATliche Perikopen für die Tagesmesse des Ostersonntags fremd.

[2] Wohl 1, 1—14 wie im L. Arm. oder 1, 1—8 wie im L. Syro-Pal. und Typ.

[3] Ps. 67, 2; L. Arm. und Typ. anders.

[4] Im L. Arm.: Mk. 16, 2—8, gegen Jo. 1, 1—17 im Typ., was den endgültigen Sieg byzantinischer Weise bedeutet.

[5] Vgl. Τὸν ζωοποιόν σου σταυρὸν <ἀπαύστως προσκυνοῦντες>, im Typ. und im endgültigen byzantinischen Ritus erstes Stichiron zum Κύριε ἐκέκραξα am Osterdienstag. Schwerlich ist aber hier dieses Stück selbst, weit eher ein älteres Denkmal liturgischer Poësie gemeint, das in demselben wie an anderen inhaltlich verwandten Stellen griechischer Osterliturgie nachwirkt.

[6] Dieselbe Angabe über die Zeit dieser Prozession auch im L. Arm. Aetheria 39 § 4 sagt nur: „*post missa lucernarii*".

[7] So gleichfalls das L. Arm., während bei Aetheria die Prozession sofort zur Sion-Kirche zieht. Das Typ. kennt auch wiederum nur eine σύναξις εἰς τὴν ἁγίαν Σιών für die Ostervesper.

[8] Ps. 117, 1.

[9] Ps. 64, 3.

[10] Ps. 64, 3.

[11] Lk. 24, 13—25. Durch diese dem L. Arm. fremde Perikope wird die Ölbergprozession deutlich als rememorative Nachbildung des Emmausganges charakterisiert.

[12] Unbekannt ist also die Rückkehr der Prozession zur Anastasis, die im L. Arm. dem abendlichen Stationsgottesdienste in der Sionkirche vorangeht.

[13] Ps. 64, 2.

[14] Vgl. Κύριε ἐσφραγισμένου τοῦ τάφου <ὑπὸ τῶν παρανόμων> προῆλθες, im Typ. und im endgültigen byzantinischen Ritus erstes Stichiron zu den Αἶνοι des Osterdonnerstags. Eine Gewähr für die Identität der Texte besteht aber nicht.

neues Lied."[1] St.: „Freue dich Jerusalem."[2] Ev.: Jo. 20, 19—25.[3]

Am 1. Montag [Gares noba][4] der 50. Versammlung in der Anastasis[5]: *Pk.: „Dir gebührt das Lied."*[6] *St.: „Höre mein Gebet."*[7] *Les.: Apg. 2, 22—28.*[8] *Hal. V: „Der Herr werde Herrscher."*[9] *Ev.: Lk. 23, 54—24, 12.*[10]

Am 1. Montag der 50. Versammlung in Sion: Pk.: *„Lobe, o Jerusalem, den Herrn."*[11] *St.: „Weil er festigte."*[12]

Am 1. Dienstag der 50. Versammlung in Sion: *Pk.: „Rühme, Jerusalem, den Herrn."*[13] *St.: — — — — —*

Am 1. Mittwoch der 50. Versammlung in Sion[14 a]: *Pk.: „Auferstehe, o Gott, richte auf der Erde."*[15] *St.: „Gedenke, o Herr, des David."*[16] *1. Les.: Apg. 3, 1—19.*[17] *2. Les.: Jak. 1, 12—16.*[18] *Hal.: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn."*[19] *Ev.: Lk. 24, 13—35*[20].

Am 1. Donnerstag der 50: *Pk.: „Erhebet den Herrn, unsern Gott."*[21] *St.: „Der Herr werde Herrscher; lasse die Leute zürnen"*[22] *Apg.: „Hierauf wandten sie sich nach Jeru-*

a **Hs. von Kal:** Versammlung in der neuen Kirche der Gottesmutter, erbaut vom Kaiser Justinian.

1 Ps. 149, 1 wie im L. Arm.

2 Wohl sicher Ps. 149, 2, und also „Israel" zu lesen.

3 Wie in L. Arm. Auch schon nach Aetheria 39 § 5 wird *„ille locus de evangelio"* in der Sion-Kirche gelesen, *„ubi eadem die Dominus in eodem loco, ubi ipsa ecclesia nunc in Syon est, clausis ostiis ingressus est discipulis"* usw. Entsprechend wird dann Jo. 20, 19—25 am Schluß der Ostervesper vom Protopapas auch noch im Typ. verlesen.

4 d. h. „Innerlichkeit" (?).

5 Das L. Arm. verlegt den Gottesdienst dieses Tages *„in the holy shrine"* d. h. wie Aetheria in die Martyriousbasilika.

6 Ps. 64, 2. 7 Ps. 64, 3.

8 Wie im L. Syr.-Pal. gegen 2, 22—41 im Arm. 9 Ps. 9, 37.

10 Im L. Arm. wohl 24, 1—12 (14, 1-12 bei Conybeare gewiß Druckfehler!). 11 Ps. 147, 1 wie im L. Arm. 12 Ps. 147, 2. 13 Ps. 147, 1.

14 Wie im L. Arm. gegen *„in Elcona"* der Aetheria. 15 Ps. 81, 8.

16 Ps. 131, 1. 17 Gegen 3, 22—4, 12 im L. Arm.

18 Gegen 1, 1—12 im L. Arm., was wohl das georgische Kanonarion für den Dienstag vorsah. 19 Ps. 109, 1.

20 Wie im L. Arm. am Dienstag, während dort für den Mittwoch die Fortsetzung 24, 36—40 vorgesehen ist.

21 Ps. 98, 5 wie im L. Arm. 22 Ps. 98, 1.

salem," zu finden: Les. Himmelfahrt.[1] *Jak. 2, 1—13.*[2] *Hal. VII: „Die auf den Herrn Hoffenden."*[3] *Ev.: Lk. 5, 1—16.*[4]

Am 1. Freitag der 50. Versammlung in Golgotha[5]: *Pk.: „Singet dem Herrn ein neues Lied."*[6] *St.: „Errette mich mit deiner rechten Hand."*[7] *Apg. 8, 26—40.*[8] *Jak. 2, 14—22.*[9] *Hal.: „Die rechte Hand des Herrn."*[10] *Ev.: Jo. 21, 1—14.*[11]

Am 1. Sonnabend der 50: *Pk. I: „O Gott, sei uns gnädig und segne uns."*[12] *St: „Blicke freundlich auf uns."*[13] *Apg. 4, 23—31.*[14] *Jak. 1, 17—27. Hal. VII: „Singet dem gütigen Gott."*[15] *Ev.: Jo. 11, 15—25.*[16]

Am 1. heiligen Sonntag der 50; dies ist der neue Sonntag. *Bei der Liturgie Lbg. II: „Des vollkommenen Wunders." Pk. V: „Er befestigte seinen Thron zum Gericht."*[17] *St.: „Wir bekennen dir, o Herr."*[18] *Apg. 5, 34—42.*[19] *Jak. 1, 1—2.*[20] *Hal. V: „Lobe, Jerusalem, den Herrn*[21]*." Ev.: Jo. 1, 1—17.*[22]

Um die neunte Stunde gehen sie hinauf an den Ort der Himmelfahrt *und vollenden alle Riten des Osterabends.*[23] *Lbg. IV: „O des vollkommenen Wunders." Pk. VIII: „Singet dem Herrn ein neues Lied."*[24] *St.: „Laß Israel sich freuen über den, der es schuf."*[25] *Ev.: Jo. 20, 26—31.*[26]

---

[1] 1, 12—? gegen 4, 13—31 im L. Arm.

[2] Wie im L. Arm. am Freitag. [3] Ps. 124, 1.

[4] Im L. Arm. 5, 1—12. Die Wahl der Perikope steht zweifellos im Zusammenhang mit der dort für die Liturgie des Tages gemachten Stationsangabe *„on the holy mount of Olives."*

[5] Wie L. Arm. (*„before holy Golgatha"*) gegen *„in Syon"* der Aetheria.

[6] Ps. 95, 1, 97, 1 oder 149, 1. [7] Ps. 59, 7. [8] Gegen 4, 32—5, 11 im L. Arm.

[9] Im L. Arm. 2, 14—26 am Samstag. [10] Ps. 117, 16.

[11] Wie im L. Arm. [12] Ps. 66, 2a.

[13] Ps. 66, 2b. Für das L. Arm. notiert Conybeare den ganzen Vers als Pk. [14] Gegen 5, 12—33 im L. Arm.

[15] Ps. 105, 7, 106, 1 oder 117, 1 (?).

[16] Wie im L. Arm. [17] Ps. 9, 8b. [18] Ps. 74, 2.

[19] Im L. Arm. 5, 34—6, 7. [20] Gegen 3, 1—13 im L. Arm.

[21] Wie im L. Arm. [22] Im L. Arm. 1, 1—11.

[23] Diese Prozession wird auch schon durch Aetheria 40 geschildert, jedoch mit der abweichenden Zeitangabe: *„statim post sexta"* und einem ersten Stationsgottesdienst in der *Eleona*-Kirche vor demjenigen am Himmelfahrtsorte. Das L. Arm. gibt bereits die neunte Stunde, aber nur allgemein den Ölberg als Ziel an. [24] Ps. 149, 1 wie im L. Arm. [25] Ps. 149, 2.

[26] Wie im L. Arm., wo die Perikope in der Anastasis nach der Rück-

Am 2. Montag der 50. Versammlung in der (Kirche des) hl. Johannes[1][a]: *Pk.: „Über die ganze Erde ging die Kunde.“*[2] *St.: „Die Himmel werden verkünden.“*[3] *Apg. 8, 3—25. Jak. 3, 1—18. Hal.: „Alle Zungen“.*[4] *Ev.: Jo., zu finden am Ende des Dienstes der Gotteserscheinung, Mitternacht.*[5]

Am 2. Dienstag der 50. Versammlung in (der Kirche der) hl. Frauen:[6] *Pk.: „Ich werde gedenken deines Namens.“*[7] *St.: „Und wird der König den Wunsch haben.“*[8] *Apg. 1, 12—? Jak. 1, 3. 5—8. Ev.: Lk. 8, 1—3.*[9]

Am 2. Mittwoch der 50: Pk.: „Es werden gelobt bei dir.“[10] *St.: „Es wird gepriesen bei dir.“*[11] *Apg. 6, 1—7. Jak. 4, 1—10. Ev.: Jo. 12, 24 zu finden Dezember 27.*[12]

Am 2. Donnerstag der 50: Pk.: „Heute werde ich auferstehen, verkündet der Herr.“[13] *St.: „Die Worte des Herrn sind reine Worte.“*[14] *Apg. 9, 1—22. Jak. 4, 1—5, 3. Ev.: Jo., zu finden bei der Epiphanie.*[15]

Am 2. Freitag d. 50: Pk.: „Wer wird geben aus Sion die Erlösung an Israel.“[16] *St.: „Es wird fröhlich werden Jakob und sich freuen Israel.“*[17] *Apg. 9, 23—31. Jak. 5, 7—11. Hal.: „O Herr, wer wohnt in deiner Behausung?“*[18] *Ev.: Jo. 1, 43—45.*

Am 2. Sonnabend der 50: Pk.: „Erbarme dich meiner,

---

a **Hs. von Kal:** In der Kirche des hl. Stephanus.

---

kehr vom Ölberg gelesen wird. Nach Aetheria 40 § 2 begibt man sich nach Abhaltung des auf die Prozession folgenden *„lucernarium“* in der Anastasis *„usque ad Syon“*, wo dann *„ille locus de evangelio, ubi octavis Paschae ingressus est Dominus ubi erant discipuli,“* usw. gelesen wird.

1 Wohl des Täufers gegenüber derjenigen des Protomartyrs. Vgl. Abel RB. 2. XI S. 457f. 2 Ps. 18, 5.

3 Ps. 18, 2. 4 Ps. 18, 4 (?).

5 Die betreffende Stelle des Kanonarions ist nicht erhalten.

6 d. h. gewiß der Myrophoren und wohl eher als nur: (Gedächtnistag) derselben. 7 Ps. 44, 1. 8 Ps. 44, 12.

9 Die Perikope (Namen der dem Herrn dienenden Frauen) ist mit Rücksicht auf den Stationsort (oder den Heiligenfestcharakter des Tages) gewählt. 10 Ps. ? 11 Ps. ?

12 Der Text ist auch an dieser Stelle lückenhaft.

13 Ps. 11, 6b. 14 Ps. 11, 7. 15 Vgl. oben Anm. 5.

16 Ps. 13, 7a. 17 Ps. 13, 7b. 18 Ps. 14, 1.

o Herr, der ich schwach bin.“[1] *St.: „Ich ermüdete in Seufzern.“*[2] *Hebr. 12, 7—11. Hal.: „Wie auch durstet der Hirsch.“*[3] *Ev.: Jo. 5, 19—23.*

Am 2. Sonntag der 50: *Pk.: „Dir gebühret das Lied.“*[4] *St.: „Höre mein Gebet.“*[5] *I Jo. 4, 8—16. Ev.: Jo. 2, 1—11.*

Am 3. Montag der 50: „Bewahre mich, o Gott.“[6] *St.: „Neige zu mir dein Ohr herab.“*[7] *Apg. 9, 43—10, 33. I Petr. 1, 1—8. Hal.: „Mein Gott, fehlerfrei ist sein Weg.“*[8] *Ev.: Jo, zu finden am 2. Tage der Epiphanie.“*[9]

Am 3. Dienstag der 50: Pk.: „Der Herr hat mich erhört.“[10] *St.: „Auf einer Stelle reich an Weiden.“*[11] *Apg. 12, 25—13, 12. I Petr. 2, 18—20. Hal.: „Hirt Israels.“*[12] *Ev.: Lk. 2, 8, zu finden am Geburtstage des Heilandes.*[13]

Am 3. Mittwoch der 50: Pk.: „Gedenke, o Herr, des David.“[14] *St.: „Denn er schwört.“*[15] *Les.: III Kg. 2, 1—10. I Petr. 2, 11—17. Hal. II: „Aus dem Munde des Kindes.“ Ev.: Mt. 22, 41, zu finden Dezember 26.*[16]

Am 3. Donnerstag der 50 ist in Bethlehem Gedenktag der kleinen Kinder, getötet vom König Herodes[17]: *Pk. VII: „Aus dem Munde des Kindes.“*[18] *St.: „Herr, unser Herr, wie wundervoll.“*[19] *Is. 8, 16—9, 2.*[20] *Apg. 12, 1—24.*[21] *I Jo. 2, 12—17.*[22] *Hal.: „Lobet, Diener, den Herrn.“*[23] *Ev.: Mt. 2, 1, zu finden in der Liturgie der Geburt Christi.*[24]

---

[1] Ps. 6, 3. [2] Ps. 6, 7. [3] Ps. 41, 2. [4] Ps. 64, 2.
[5] Ps. 64, 3. [6] Ps. 16, 8. [7] Ps. 16, 6.
[8] Ps. 17, 31. [9] Vgl. oben S. 233, Anm. 12.
[10] Ps. 22, 1. [11] Ps. 22, 2. [12] Ps. 79, 2.
[13] Dort: 2, 8—20. Die Wahl der Perikope muß in irgend einem Zusammenhang mit der Feier des übernächsten Tages als Gedächtnistag der Unschuldigen Kinder stehen. Vgl. oben S. 225 ff.
[14] Ps. 131, 1. [15] Ps. 131, 2.
[16] Die Stelle ist wieder nicht erhalten. Die Wahl der Perikope für diesen Tag der österlichen Pentekoste ist ebenso zu beurteilen wie diejenige des Tages zuvor.
[17] Im L. Arm. mit festem Monatsdatum am 18. Mai.
[18] Ps. 8, 3 wie im L. Arm. [19] Ps. 8, 2.
[20] Gegen Hebr. 2, 11—18 als zweite Perikope im L. Arm.
[21] Im L. Arm. 12, 1—21 als erste Perikope.
[22] Das L. Arm. hat am 18. Mai naturgemäß keine Perikope aus den katholischen Briefen, da solche nur an den Tagen der österlichen Pentekoste haften. [23] Ps. 112, 1. [24] Dort: 2, 1—13. Im L. Arm. am 18. Mai nur: 2, 16—18.

Am 3. Freitag der 50: Pk.: „In den wundertätigen Kräften ist die Erlösung durch seine rechte Hand.“[1] St.: „Laßt uns uns freuen über deine Erlösung.“[2] Apg. 11, 19—30. Petr., zu finden am Dienstag der Karwoche.[3] Hal.: „Schwebe auf, o Herr, mit Kraft.“[4] Ev.: Jo. 5, 31—47.

Am 3. Sonnabend der 50: Pk.: „Vor dir ist mein Lob.“[5] St.: „Meine Gelübde werde ich erfüllen.“[6] I Petr. 4, 7—11.[7] Ev.: Jo. 6, 22—40.

Am 3. Sonntag der 50: Pk.: „Dir gehört das Lied.“[8] St.: „Höre, o Gott, mein Gebet.“[9] Apg. 5, 17—32. I Petr. 1, 13—25. Ev.: Jo. 4, 4—42.

Am 4. Montag der 50: Pk.: „Ich werde mich nicht fürchten.“[10] St.: „Er ändert meine Seele.“[11] Apg. 14, 8—15. I Petr. 4, 12—19. Hal.: „Um mich anzusiedeln im Hause des Herrn.“[12]

Am 4. Dienstag der 50: Pk.: „Die Sanftmütigen und die Gerechten habe ich mir zugetan.“[13] St.: „Meine Augen sind beständig zum Herrn.“[14] Apg. 14, 11—22. I Petr. 5, 1—4. Hal.: „Eine Stärke ist Gott denen, die ihn fürchten.“[15] Ev.: Jo., zu finden am 8. Tage nach der Epiphanie.[16]

Am 4. Mittwoch der 50: Pk.: „Lobe, o Jerusalem, den Herrn.“[17] St.: „Da der Herr festigte.“[18] Apg. 20, 7—21. I Petr. 2, 1—10. Hal.: „Dir gebührt, o Gott, ein Lied in Sion.“[19] Ev.: Jo. 7, 14—28.

Am 4. Donnerstag der 50: Pk.: „O Herr, ich gewann lieb die Pracht deines Hauses.“[20] St.: „Mein Fuß steht auf der Gerechtigkeit.“[21] Apg. 14, 24—29. I Petr. 5, 5—7. Hal.: „Daß ich höre die Stimme deines Lobes.“[22] Ev.: Jo. 6, 50—59.

---

1 Ps. 19, 7 d. 2 Ps. 19, 6.
3 Stimmt nicht. Vgl. S. 221, Z. 5—11 des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift. 4 Ps. 20, 14. 5 Ps. 21, 26 a.
6 Ps. 21, 26 b. 7 Fälschlich als Gal.-Perikope eingeführt.
8 Ps. 64, 9. 9 Ps. 64, 3. 10 Ps. 22, 4 b.
11 Ps. 22, 3. 12 Ps. 26, 4 b oder 22, 6 b.
13 Ps. 24, 21. 14 Ps. 24, 15. 15 Ps. 24, 14.
16 Vgl. oben S. 233, Anm. 12. 17 Ps. 147, 1.
18 Ps. 147, 2. 19 Ps. 64, 2. 20 Ps. 25, 8.
21 Ps. 25, 12. 22 Ps. 25, 7.

Am 4. Freitag der 50: Pk.: „Der Herr ist die Stütze seiner Leute.“[1] *St.: „Gepriesen sei Gott.“*[2] *(I) Petr. 5, 8, zu finden am Montag der Karwoche.*[3] *Hal.: „Ich bekenne, zu sehen die Wohlfahrt.“*[4] *Ev.: Jo. 7, 1—13.*

Am 4. Sonnabend der 50: Pk.: „Gewinnet Gott lieb mit ganzem Herzen.“[5] *Apg. 15, 36—16, 5. I Petr. 5, 12—14. Hal.: „Freuet euch, Gerechte, über den Herrn.“*[6] *Ev.: Jo. 6, 41—?*

Am 4. Sonntag der 50: *Ev.: Jo. 4, 24, zu finden oben im Evangelium der Auferstehung der dritten Woche.*[7]

Am 5. Montag der 50: Pk.: „Liebet das Almosen und das Gericht.“[8] *St.: „Denn jener sprach und sie waren.“*[9] *Apg. 17, 1—9. II Petr. 1, 20—2, 8. Hal.: „Selig ist er.“*[10] *Ev.: Jo. 7, 28—44.*

Am 5. Dienstag der 50: „Es wird sich wappnen der Engel des Herrn.“[11] *St.: „Ich werde preisen den Herrn in jeglicher Zeit.“*[12] *Apg. 18, 13—18. II Petr. 9—21. Hal.: „Laßt uns bekennen dir, o Herr.“*[13] *Ev.: Jo. 7, 46—8, 12.*

Am 5. Mittwoch der 50: Pk.: „O Herr, im Himmel ist deine Gnade.“[14] *St.: „Deine Rechtfertigungen suchte ich.“*[15] *Apg. 8, 1—5. II Petr. 3, 3—7. Ev.: Jo. 8, 21—16, 10.*[16] — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Am 5. Freitag der 50: Pk. der Apostel.[17] *Apg. 9, 36—42. II Petr. 1, 1—11. Hal.: „Alle Zungen rufet aus.“*[18] *Ev.: Mt. 18, 21—35.*[19]

Am 5. Sonnabend der 50: *Pk.: „Da mein Geist ging.“*[20] *St.: „Das Wort der Freude.“*[21] *Apg. 21, 15—26. II Petr. 3, 14—18. Hal.: „Der Herr, der Starke, ist mit uns.“*[22] *Ev.: Jo. 8, 31—59.*

---

1 Ps. 27, 8. 2 Ps. 27, 6.

3 Stimmt mindestens nicht nachweislich. Vgl. S. 221, Z. 1—4 des vorigen Jahrgangs dieses Zeitschrift.

4 Ps. 26, 13. 5 Ps. 30, 24(?). Vgl. Dt. 6, 4; Dt. 10, 27. 6 Ps. 32, 1.

7 Die Verweisung geht auf das Ev. des dritten Sonntags: Jo. 4, 4—42.

8 Ps. 32, 5. 9 Ps. 32, 9. 10 Ps. 40, 2.

11 Ps. 33, 8. 12 Ps. 33, 2. 13 Ps. 74, 2.

14 Ps. 35, 6. 15 Vgl. Ps. 118, 56 und 94.

16 Folgt eine Lücke in der hslichen Überlieferung.

17 d. h. wohl „wie an Apostelfesten“. 18 Ps. ?

19 Fälschlich als Jo.-Perikope bezeichnet.

20 Ps. 141, 4. 21 Ps. 117, 15. 22 Ps. 45, 12.

Heiliger 5. Sonntag der 50: *Pk.: „Dir gebühret."*[1] *St.: „Erhöre."*[2] *Apg. 13, 16—38. I Petr. 3, 17—22. Hal.: „Lobe, o Jerusalem, den Herrn."*[3] *Ev.: Jo. 2, 12—25.*

Am 6. Montag der 50: Pk.: „Freue dich, Berg Sions."[4] *St.: „Mächtig ist Gott und sehr gepriesen."*[5] *Apg. 21, 27—32. I Jo. 1, 8—2, 6. Hal.: „Dieser ist unser Gott für die Ewigkeit."*[6]

Am 6. Dienstag der 50: Pk.: „Mein Mund wird Weisheit verkünden."[7] *St.: „Höret dies alle Geschlechter."*[8] *Apg. 22, 23—33. I Jo. 2, 18—27. Hal.: „Vom Aufgang der Sonne."*[9] *Ev.: Jo. 10, 17—21.*

Am 6. Mittwoch der 50. Versammlung in (der Kirche des) hl. Zacharias[10]: *Pk.: „Der Mund des Gerechten wird verkünden."*[11] *St.: „Ich werde mein Ohr zur Botschaft neigen."*[12] Jak. 5, 12—16. Hal.: welches du willst. Ev.: Jo. 14, 1—13, zu finden im Testament.

6. Donnerstag der 50, Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus.[13] Versammlung am Vorabend: *Am Abend Lbg.: „Auf dem heiligen Berge". Pk. V: „Erhebe dich Herr, rufet aus"*,[14] *St.: „Gott begann zu herrschen über die Zungen."*[15] Am Mittag zur Liturgie versammeln sie sich am hl. Himmelfahrtsorte: Lbg.: „Alles Verborgene." Pk.: dasselbe wie am Abend. Les.: Am. 9, 5—6. Apg.: „Zuerst habe ich das Wort gemacht über alles, o Gottgeliebter."[16] —

7. Sonnabend der 50, am heiligen Schädel, Ort des

---

[1] Ps. 64, 2. [2] Ps. 64, 3. [3] Ps. 147, 1.
[4] Ps. 47, 12. [5] Ps. 47, 2. [6] Ps. 47, 15.
[7] Ps. 48, 4. [8] Ps. 48, 2. [9] Ps. 112. 3.
[10] Vgl. Abel RB. 2 XI S. 460.
[11] Ps. 36, 30. [12] Ps. 48, 5.
[13] Im L. Arm. noch unbekannt. Bei Aetheria 42 wird eine Feier in Bethlehem *„die quadragesimarum post pascha"* beschrieben, die sich aber wohl eher auf die Geburt Christi als auf die Himmelfahrt bezog. Vgl. oben S. 225 ff.. [14] Ps. 46, 6 und 7(?).
[15] Ps. ?
[16] Im L. Syr.-Pal. nur 1, 9—14 und vorher keine ATliche Perikope. Im Kanonarion klafft weiter eine große Lücke in der hslichen Überlieferung.

Altares[1]: *Pk.: „Dein Thron, o Herr Gott.“*[2] *St.: „Wie geliebt.“*[3] *Apg. 28, 15—?*[4] — — — — — — — — — — — — — — —

Am heiligen Sonntag Pentekoste. Am Abend Lbg. III: „Wir sahen das wahre Licht.“[5] Pk. V: „Dein guter Geist wird mich lenken.“[6] St.: „Höre, o Herr, mein Gott.“[7] Bei der Liturgie Lbg. II: „Wurdest geboren, wie es dir recht.“[8] Pk. III: „Sende deinen Geist aus und es werden geschaffen.“[9] St.: „Benedeie den Herrn meine Seele. O Herr, Gott.“[10] Les.: Spr. 14, 27—?[11] — — 5. Les.: Des Paulus: „Aber den geistigen Brüdern“, zu finden 6. Fastenmontag.[12] Hal.: „Du hast Wohltat erwiesen, o Herr, deiner Erde.“[13] Ev.: Jo. 14, 15—21,[14] zu finden im Testament. Hw.: „Du bist aufgefahren in dein Reich, o Herr.“ HlG.: „Halleluia“.

Um die neunte Stunde steigt man auf den Ölberg,[15] geht in die Kirche,[16] trägt Reponsorium vor und Gebet und spricht

---

[1] Nach Abel RB. 2. XI S. 459 wäre an den legendarischen Abrahamsopferaltar am Fuße der Kreuzigungsstätte zu denken.

[2] Ps. 44, 7. [3] Ps. 83, 2.

[4] Wohl bis zum Schlusse des Buches. Die hsliche Überlieferung ist wieder defekt.

[5] Εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, im endgültigen byzantinischen Ritus eines der Στιχηρὰ ἰδιόμελα zum Κύριε ἐκέκραξα in der (Vor)vesper des Pfingstsonntags.

[6] Ps. 142, 10b. [7] Ps. 142, 1.

[8] Ἐτέχθης ὡς αὐτὸς ἠθέλησας, Idiomelon, das im endgültigen byzantinischen Ritus in der (Vor)vesper des Christi Himmelfahrts-Festes Verwendung findet. Vgl. oben S. 228f.

[9] Ps. 103, 30, während das L. Arm. hier das im Kanonarion schon für den Vorabend notierte Pk. bietet. [10] Ps, 103, 1.

[11] Lücke in der hslichen Überlieferung, in der das Ende dieser 1., eine 2., 3. und 4. Les. verloren gegangen ist. Das L. Arm. hat für Pfingsten erst eine nichtevangelische Perikope: Apg. 2, 1—21, das L. Syr.-Pal. davor noch Is. 25, 1—12 und Joel 2, 28—38. Es ist wahrscheinlich, daß dies die drei hier fehlenden Stücke sind.

[12] Eine Nachprüfung nicht möglich. Es dürfte sich nur um eine mit I Kor. 3, 1 beginnende Perikope handeln können.

[13] Ps. 84, 1. [14] Im L. Arm. 14, 15—24.

[15] Diese Prozession wird von Aetheria 43 § 4—9 eingehend beschrieben, wobei die Zeit ihres Anfangs auf *„statim post sexta“* bezw. *„statim post prandium“* angegeben wird. Im L. Arm. wird dieselbe vielmehr auf die zehnte Stunde angesetzt.

[16] d. h. wohl in die von Aetheria gewöhnlich mit *„Eleona“* bezeichnete konstantinische Ölbergbasilika. Ob aber bei ihr 43 § 5 gleichfalls schon ein erster Stationsgottesdienst in dieser vorgesehen sein kann, oder nicht

das Pk.: „Verstoße mich nicht von deinem Antlitz.[1] St.: „Erweise mir Freude."[2] Hierauf macht man sich auf zum Himmelfahrtsort[3] unter Psalmengesang und spricht das Pk.: „Bekennet dem Herrn, denn er ist gut und seine Gnade ist ewig."[4] St.: „Wir sahen das wahre Licht," und tritt ein in die Anastasis[5], wo man das Pk. singt IV: „Dein guter Geist."[6] Pk.: „O Herr, höre mein Gebet."[7] Hierauf geht man hinauf nach Sion[8] unter Psalmengesang: „Dir gebühret das Lied, o Herr, in Sion,"[9] St.: „Das Singen in Sion, das Gebet in Jerusalem wird dir erwiesen werden, o Christus."[10] Man geht nach Sion und hält die Liturgie des Abends ab: Lbg.: „Wurdest geboren, wie es dir recht schien." Pk.: „Dein guter Geist."[11] Ev.: Jo. 16, 5—15.[12] Du findest es im Testament.

Am Montag nach Pfingsten wenn sie die Litanei abhalten: *Eph. 5, 6—12. Ev.: Mt. 13, 1—9.*[13]

---

die Himmelfahrtsstätte als Ort desselben vorausgesetzt wird, lassen die Worte: „*Quemadmodum ergo subitum fuerit in monte Oliveti, id est in Eleona, primum itur in Imbomon*" als höchst zweifelhaft erscheinen.

1 Ps. 50, 13. 2 Ps. 50, 14.

3 Das L. Arm. erwähnt diese Station im Gegensatze zu Aetheria nicht ausdrücklich, spricht aber immerhin von einer Mehrzahl von „*places*", an denen die Zeremonie der dreifachen Kniebeugung vorzunehmen sei.

4 Wohl Ps. 117, 1 eher als 105, 1, 106, 1 oder 135, 1.

5 Einen Gesangs- und Gebetsgottesdienst in der Anastasis kennt als Anhang eines solchen in der Martyrionsbasilika nach der Ölbergprozession auch Aetheria 43 § 7f. Das L. Arm. erwähnt ihn wiederum mindestens ausdrücklich nicht.

6 Ps. 142, 10b. 7 Ps. 142, 1.

8 Dieser abschließende Spätabendgottesdienst auf Sion wird auch von Aetheria 43 § 8f. und durch das L. Arm. übereinstimmend bezeugt.

9 Ps. 64, 2 bezw. wohl der ganze Psalm. 10 Paraphrase von Ps. 64, 2.

11 Ps. 142, 10b, auch nach dem L. Arm. auf dem Sion gesungen.

12 Nach dem L. Arm. schon auf dem Ölberg verlesen, während Jo. 14, 15—24 dem Abendgottesdienst in der Sionkirche zufällt.

13 Aetheria wie dem L. Arm. fremd. Die Auswahl beider Perikopen scheint auf einen mit der österlichen Tauffeier im Zusammenhang stehenden Gottesdienst von paränetischem Charakter hinzuweisen, durch welchen die Neugetauften nach Abschluß der Festzeit der österlichen Pentekoste in das Leben des Alltags mit seinen Gefahren übergeleitet wurden.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Untersuchungen zur Chronik des Pseudo-Dionysios von Tell-Mahrê.

Von

Dr. Felix Haase

Privatdozent in Breslau.

(Schluß).

Schon durch das oben gegebene Material wird es erwiesen, daß Ps.-Dionys. bezw. Joh. Ephes. mit Joh. Malalas in literarischer Beziehung steht, den nähere Bestimmung für die byzantinische Historiographie von großer Bedeutung ist. Ebenso müssen hier die Fragen erledigt werden: Wie verhält sich Joh. Ephes. und Malalas zu Euagrios, zu Johannes von Antiochien, dem Chronicon Paschale, Theophanes, der armenischen Chronik des Moses von Khoren, der äthiopischen Chronik des Johannes von Nikiu. Ich gebe zunächst einige Stellen aus Ps.-Dionysios[1] bezw. Joh. Ephes. (D), Malalas (M), dem Chronicon Paschale (C), Theophanes (T). Das Verhältnis zu Euagrios und Johannes von Nikiu wird zuletzt erörtert werden.

---

[1] Ps.-Dionysios (Sig. D) = F. Nau, *Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople* († 585): *Revue de l'Orient chrétien II.* Paris 1897, p. 455–493. (M) = *Joannes Malalas im Corp. Script. hist. Byzant.* Bonnae 1831. *Chronicon Paschale* (= C) *rec.* L. Dindorfius. Bonnae 1832. *Theophanis* (= T) *Chronographia rec.* Carolus de Boor. Lipsiae 1883.

D.	M.	C.	T.
p. 457. 2. Konzil von Ephesos: Theodosios d. J. stirbt. Markianos folgt ihm; an diesem Tage verfinstert sich die Sonne bis zum Abend. Markianos heiratet Pulcheria, im Alter von 50 Jahren, Theodoretos und Genossen kehren zurück, Leo von Rom wird von ihnen durch Geld bestochen.	p. 367. Μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν τοῦ αὐτοῦ Θεοδοσίου ἐβασίλευσεν ἀπὸ τῆς συγκλήτου στεφθεὶς ὁ θειότατος Μαρκιανός. . . ἐγάμησε τὴν ἀδελφὴν Θεοδοσίου τοῦ βασιλέως τὴν δέσποιναν Πουλχερίαν, οὖσαν παρθένον ἐνιαυτῶν νδ΄.	p. 587. Ob die hier erwähnten Bischöfe, die von Dioskoros verurteilt wurden, bei D stehen, läßt sich nicht ermitteln. p. 590. Καὶ αὐτῷ τῷ ἔτει ἐπήρθη Μαρκιανὸς Αὔγουστος ἀπὸ τοῦ Κερκησίου ἐν τῷ Ἑβδόμῳ μηνὶ Λώῳ πρὸ η΄ καλανδῶν Σεπτεμβρίων ἡμέρα πέμπτῃ. .. ἔγημε τὴν ἀδελφὴν Θεοδοσίου τοῦ νέου βασιλέως τὴν δέσποιναν Πουλχερίαν, παρθένον οὖσαν ἐτῶν νδ΄.	p. 103 berichtet, daß Pulcheria, bevor noch der Tod des Theodosios bekannt wurde, den Markianos holen ließ und ihm das Versprechen abnahm, ihre Jungfräulichkeit zu wahren.

Ps.-Dion. und Malalas haben in diesen Berichten zweifellos verschiedene Quellen als Vorlage gehabt. Darauf weist die Notiz von der angeblichen Sonnenfinsternis bei der Thronbesteigung des Markianos hin. Hier liegen spezifisch monophysitisch-syrische Legenden zu Grunde, worauf schon die Benutzung der Plerophorien des Bischofs Johannes von Maiûmâ hinweist. Leider kann aus dem kurzen Inhaltsverzeichnis bei Nau nicht ersehen werden, ob Ps.-Dion. die monophysitischen Klatschgeschichten über Markianos und Pulcheria bringt, die wir zuerst in einer syrisch-monophysitischen Vita des Patriarchen Dioskoros von Alexandria finden.[1] Malalas erzählt die bekannte Geschichte vom Apfelgeschenk nicht von Pulcheria, sondern von Eudokia, und spricht sich über Markianos und die „Jungfrau" Pulcheria in lobenswerten Ausdrücken aus.[2]

[1] *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste.* (Hrsg. von F. Nau, *Journal asiatique; Dixième Série t. I,* Paris 1903, p. 1—108, 240—310) p. 244 ff.

[2] Über die Versionen bei den byzantinischen Chronisten vgl. F. Haase, *Patriarch Dioskur I von Alexandria.* Breslau 1908 (Sdralek, *Kirchengesch.*

Theophanes scheint ausdrücklich gegen die Verleumdung Front zu machen, indem er den Markianos als γέροντα ἐν σωφροσύνῃ καὶ σεμνότητι διαπρέποντα preist und ausdrücklich die Bedingung der Pulcheria vor der Eheschließung erwähnt, daß Markianos ihre Jungfräulichkeit wahren müsse.

D.	M.	C.
457/8. *En 764 (453), 557 évêques se réunirent à Chalcédoine sur l'ordre de Marcien, qui vint en personne au synode pour imposer la lettre du pape. Les évêques menacés de déposition y adhérèrent, à l'exception de Dioscore qui fut exilé à Gangra.* Es folgen ausführliche Geschichten über das Konzil.	p. 367. Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας προσεκαλέσατο τὴν σύνοδον Χαλκηδόνος τῶν χλ' ἐπισκόπων.	p. 591. Ἔτους ϛϡβ' τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου γέγονεν ἡ τετάρτη σύνοδος ἐν Χαλκηδόνι τῶν χλ' ἁγίων πατέρων κατὰ τῶν μιαρῶν Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας τῶν καὶ καθαιρεθέντων.

Das Chronicon Paschale kann hier unmöglich die dürftige Notiz des Malalas zur Vorlage gehabt haben. Der Bericht über die Absetzung des Eutyches und Dioskoros und die nähere (aber falsche!) Zeitbestimmung des Konzils von Chalkedon lassen auf eine ausführliche Vorlage schließen. Theophanes p. 105 scheint in seinen Schilderungen über das Konzil ebenfalls andere Quellen als den Malalas benutzt zu haben.

Nun hat Conybeare bewiesen, daß das Chronicon Paschale nicht, wie gewöhnlich angenommen wurde, direkt den Johannes Malalas benutzt hat, sondern daß eine gemeinsame Mittelquelle vorhanden war.[1] Dieser interessante Beweis gelang ihm durch Verwertung der einschlägigen Stellen in der armenischen Kirchengeschichte des Moses von Khoren.[2] Ich gebe als Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung nur folgende Stelle an:

Abhandlungen. Bd. VI). S. 185 ff. Wichtig ist, daß bereits Euagrios von dem Klatsch über Pulcheria wußte.

[1] F. C. Conybeare, *The Relation of the Paschal Chronicle to Malalas.* BZ. XI (1902). S. 395—105.

[2] M. Lauer, *Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens.* Regensburg 1869.

Chron. Pasch. p. 509, 510.	Moses Khor. l. II c. 79.	Malalas p. 302.
ʽΡωμαίων λβ′ ἐβασίλευσεν Κᾶρος ἅμα τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ Καρίνῳ καὶ Νουμεριανῷ ἔτη γ′ .. κατέφθασεν Καρῖνος ὁ βασιλεὺς ἀπιὼν πολεμῆσαι κατὰ Περσῶν μετὰ τοῦ θείου αὐτοῦ Κάρου ..	Karus gelangt mit seinen Söhnen Carinus und Numerianus zur Regierung; nach Versammlung der Truppen griff er den Perserkönig an ..	(nicht 203, wie Conybeare schreibt). ὁ θειότατος Κᾶρος ἔτη β′ .. ἐπεστράτευσε δὲ κατὰ Περσῶν ..

Leider reicht die Chronik des Moses nicht bis zu der Zeit, die wir für den Vergleich zwischen Ps.-Dionys. und Malalas brauchen. Indes zeigt auch die Gegenüberstellung ohne Heranziehung eines dritten Beweisfaktors, daß tatsächlich das Chron. Pasch., wenn es auch meist wörtlich den Malalas enthält, mindestens noch andere Quellen benutzt haben muß. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch Johannes von Antiochien die direkte oder indirekte Quelle für Moses war. Wir ersehen aus dem obigen Vergleich: 1. daß das Chronicon Paschale und Malalas nur durch eine gemeinsame Mittelquelle literarisch verwandt sind; 2. daß auch Moses von Khoren diese Quelle benutzt hat.

Ich setze nunmehr die Vergleichung obiger Quellen weiter fort:

D.	M.	C.	T.
p. 458. Leo folgt auf Markianos.	p. 369.	p. 592.	p. 110.
p. 459. *En 770 tremblement de terre renverse pour la quatrième fois Antioche de Syrie.*	p. 369. ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη τὸ τέταρτον αὐτῆς πάθος (gibt noch die nähere Zeitbestimmung: Sonntag, 13. Sept. am frühen Morgen).	fehlt.	p. 110.
En 771 meurt saint Siméon le Stylites. Les habitants d'Antioche prennent son corps et le mettent dans une châsse.	Ἐπὶ δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἐτελεύτα ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ στυλίτης. Die Antiochener erbitten seinen Leib, Ardaburios bringt ihn nach Antiochien. Die Bewohner errichten ihm ein großes Martyrium.	p. 593. Τούτῳ τῷ ἔτει τελευτᾷ ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ στηλίτης .. Fast wörtlich wie Malalas.	

Theophanes p. 112 berichtet nur von dem Tode des Simeon, hat aber wohl nur den Malalas bezw. die Mittelquelle abgekürzt.

Im Folgenden will ich im Allgemeinen darauf verzichten, die aus Malalas entlehnten Stellen im Chron. Pasch. und bei Theophanes anzumerken. Nur jene Stellen, in welchen diese Chroniken andere Quellen als Malalas benutzt haben, müssen zur Quellenanalyse herangezogen werden. Fehlende Stellen beim Chron. Pasch. und Theophanes beweisen nichts gegen die direkte Benutzung des Malalas, brauchen also auch nicht besonders erwähnt zu werden.

D.	M.
Dekret über Sonntagsheiligung	p. 371.
Vertreibung der Arianer	372.
Staubregen über Konstantinopel	372.
Feuersbrunst in Konstantinopel	372.
Flucht Leos	
Leo nimmt seinen Sohn Leo zum Mitregenten an	373.
460. Dieser folgt ihm im Alter von sieben Jahren. *L'an 789 (478) la mère de Léon le Jeune trompa cet enfant en lui disant: „Quand ton père viendra avec les grands te saluer, prends le diadème qui est sur ta tête et place-le sur la sienne“. Léon, enfant de sept ans, fit comme on le lui avait dit, il prit la couronne de l'Empire et la plaça sur la tête de son père; depuis lors, Zénon qui était Isaurien, gouverna. Léon, son fils, le fit consul.*	376. Μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν Λέοντος τοῦ μεγάλου ἐβασίλευσε Λέων ὁ μικρὸς ἔτος α´ καὶ ἡμέρας εἰκοσιτρεῖς· ἦν δὲ παιδίον μικρόν. ὑπεβλήθη δὲ ὑπὸ τῆς ἰδίας αὐτοῦ μητρὸς τῆς ἐπιφανεστάτης Ἀριάδνης. καὶ ὡς προσκυνεῖ αὐτὸν ὡς βασιλέα Ζήνων ὁ στρατηλάτης, ὁ πατρίκιος, ὁ αὐτοῦ πατήρ, ἐπέθηκε στέφανον βασιλικὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, τῇ ἐνάτῃ τοῦ Περιτίου μηνὸς τῆς δωδεκάτης ἐπικεμήσεως. καὶ ἐβασίλευσαν ἅμα.

D.	M.	C.	T.
460. Basiliskos empört sich gegen Zenon. Erdbeben in Gabala, Bas. schickt 50 Pfund Gold.	Ebenso p. 328.		
En 792 Zénon revint à Cple à la tête d'une puissante armée et fut reçu par le sénat. Basilique s'enfuit dans une église et entra dans le baptistère. Zénon lui fit enlever les insignes du pouvoir, ainsi qu'à sa femme et à ses enfants, et comme il leur avait promis. de ne pas les faire périr par le glaive, il les envoya au château de la Faim, en Cappadoce, pour qu'ils fussent renfermés dans l'une des tours. On scella la porte sur eux pour qu'ils mourussent là. Ils furent ainsi enterrés vivants.	p. 379. 380. Ἐξορμήσας δὲ Ζήνων ἐπέρασεν ἀπὸ τῶν λεγομένων Πυλῶν καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ παλάτιον μετὰ τῶν ἰδίων ὁπλιτῶν ἰνδικτιῶνι ιδʹ. καὶ ἐδέχθη ὑπὸ τῶν στρατευμάτων καὶ τῆς συγκλήτου. ἐθάῤῥει δὲ εἰς τὸ Πράστινον μέρος, ὅτι ἐφιλεῖτο παρ' αὐτῶν· ἔχαιρε γὰρ καὶ αὐτὸς Ζήνων ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ Πράστινον μέρος. Ἀκούσας δὲ ἐξαίφνης Βασιλίσκος, ὅτι Ζήνων ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ παλάτιον ὥρμησε καὶ εἰσῆλθε καὶ ὅτι ἐδέξαντο αὐτὸν πάντες καὶ Βηρῖνα ἡ δέσποινα, ἡ πενθερὰ αὐτοῦ, λαβὼν οὖν Βασιλίσκος τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὰ τέκνα ἔφυγεν εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὸ μέγα φωτιστήριον, προδοθεὶς ὑπὸ Ἁρμάτου, ἐπὶ τῆς ὑπατείας Θευδερίχου. Ὁ δὲ θειότατος Ζήνων βασιλεὺς παρασχὼν τὸ βῆλον τοῦ ἱππικοῦ εὐθέως ἐλθὼν ἐθεώρησε. καὶ ἐδέχθη ἀπὸ πάσης τῆς πόλεως. καὶ μετὰ τὸ δεχθῆναι, ἐν ὅσῳ θεωρεῖ, ἔπεμψεν εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ ἐπῆρε παρὰ Βασιλίσκου καὶ	600/602 schreibt den Malalas aus; nur einige Stellen sind gekürzt.	124/25.
	τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ὑπὸ λόγον, ὅτι οὔτε ἀποκεφαλίζονται οὔτε σφαγιάζονται		T. ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἔλαβε τὸν Βασιλίσκον, δοὺς αὐτῷ λόγον

M.	T.
ἔπεμψεν αὐτὸν καὶ τοὺς αὐτοῦ εἰς Λίμνας κάστρον ἐν Καππαδοκίᾳ. καὶ ἐβλήθησαν εἰς ἕνα πύργον τοῦ κάστρου καὶ ἀνεχρίσθη ἡ θύρα καὶ ἐφύλαττον τὸν πύργον καὶ τὸ κάστρον Λίμνας πλῆθος στρατιωτῶν Ἰσαύρων πολύ, ἕως λιμοκτονηθεὶς ὁ αὐτὸς Βασιλίσκος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀπέδωκεν τὰς ψυχάς· καὶ ἐτάφησαν ἐκεῖ εἰς τὸν αὐτὸν πύργον ἐν Καππαδοκίᾳ.	μὴ ἀποκεφαλίζειν αὐτόν τε καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ὃν ἀποστείλας εἰς Κουκουσὸν τῆς Καππαδοκίας ἀποκλεισθῆναι προσέταξεν εἰς ἕνα πύργον σὺν γυναιξί καὶ τέκνοις καὶ τῷ λιμῷ διαφθαρῆναι· τινὲς δέ φασιν, ὅτι ἀπαγόμενος ἀποσφάττεται.

Diese Stelle ist besonders lehrreich für die literarischen Beziehungen. Schon oben (S. 83 ff.) war erwiesen worden, daß für Ps.-Dionys., Malalas und Michael d. Syr. eine gemeinsame Quelle vorliegt. Theophanes weicht so erheblich ab, daß unmöglich Malalas für ihn die Quelle gewesen sein kann. T berichtet von einem Verbannungsort im Kukusos, Malalas gibt genauer das Hungerschloß an, nach T soll Basiliskos einem Gerücht nach auf dem Wege getötet worden sein, während Malalas berichtet, daß die ganze Familie in dem Turme begraben wurde. Man hat gewöhnlich die Abweichungen des Theophanes von Malalas damit erklärt, daß Theophanes eine ursprünglichere Rezension des Malalas hat. Es ist bei den großen Verschiedenheiten viel wahrscheinlicher, daß Theophanes andere Quellen benutzt hat. Das Chronicon Pasch. stimmt mit Malalas, bezw. seiner Quelle, überein.

D	M.	T.
p. 460. Zeno verbannt den Petros, Patriarchen von Antiochien, und gibt ihm als Nachfolger den Nestorianer Stephanos, der von seinen Klerikern getötet wird. Dann kommt Calandion, welcher verbannt wird, da er Nestorianer ist, hierauf bitten die Antiochener den Petrus zurück, welcher mit Erlaubnis des Kaisers zurückkehrt und in Antiochien stirbt.	Ebenso p. 380. 381.	

D.	M.
p. 461. Henotikon Zenos. Chronik Josua des Styliten.	Fehlt.
p. 462. Erdbeben in Konstantinopel, Nikomedien, Heliopolis.	p. 385. Im Folgenden bringt Malalas Ereignisse, die nicht beim Syrer stehen.
Judenverfolgung.	p. 389/390.
Anastasios beginnt zu regieren. Absetzung des Euphemios von Kpl. Johannes hat für diese Zeit ausführlich die Chronik Josua des Styliten benutzt (cap. 33. 37). Auch die Einnahme von Amid und Theodosiopolis (bei Malalas p. 398) ist wohl aus Josua cap. 71 entnommen. Woher er die unglaubwürdige Mitteilung entnommen hat: „Die Toten, welche man durch das Nordtor in Amid trug, waren 85000, ohne diejenigen, welche durch die anderen Tore getragen, in die Gräben und Aquädukte geworfen und im Innern der Stadt begraben wurden“, weiß ich nicht. Die Chronik Josuas scheint Malalas nicht gekannt zu haben.	p. 392. Das Folgende fehlt beim Syrer p. 400.
p. 464. 3. Erdbeben auf der Insel Rhodus.	p. 406.
p. 465. Wörtlich stimmt Ps.-Dion. mit Malalas überein in der Schilderung der Kämpfe wegen des Trishagion. Hier zeigt sich auch klar, daß er die griechische Vorlage übersetzt hat. Er schreibt: „Celui-ci (ein syr. Mönch) est ἐπίβουλος, c'est-à-dire adversaire de la Trinité“.	p. 406/408. Οὗτός ἐστοιν ὁ ἐπίβουλος τῆς τριάδος.
Im folgenden hat Ps.-Dion. wieder Sondergut.	
p. 467. Ps.-Dion. berichtet ausführlich über die Wiedereinführung des Chalkedonense durch Justinianos.	p. 411/12. Malalas gibt ganz kurz die Tatsache wieder.
Ps.-Dionysios berichtet von der Erscheinung des Kometen und der Feuersbrunst in Antiochien v. J. 526.	p. 411.

Der Bericht über die Verfolgungen gegen die Klöster, die ausführliche Geschichte des Mara von Amid, des Abraham bar Kili, die Erzählung der großen Überschwemmung in Edessa finden sich nicht bei Malalas.

Für die Quellenanalyse ist von großem Werte die eingehende Vergleichung des Berichtes über das 5. Erdbeben in Antiochien. Der Bericht des Ps.-Dionysios deckt sich mit demjenigen des Joh. Ephes. bei Land II p. 299 l. 9, p. 300 l. 8. Johannes Ephes. berichtet im allgemeinen wie Malalas,[1] weiß aber als Sondergut zu berichten, daß „um die 7. Stunde das Erdbeben heftiger und trauriger wurde, als daß es erzählt werden könne.“ Malalas berichtet (p. 419), daß das Erdbeben unter dem Konsul Olybrios stattfand. Folgende Stelle, bei der ich auch die äthiopische Chronik des Johannes von Nikiu heranziehe,[2] ist für die Vergleichung lehrreich:

Joh. Ephes. (= Ps.-Dion.)	Joh. Malalas. p. 420/422.	Michael Syr. p. 182a.	Joh. v. Nikiu p. 324.
Caeteris ecclesiis idem obtigit, quae a funesto terrae motu salvae emersae tandem igne repentino vehementissima ira correptae funditusque subversae sunt.	καὶ ἕτεροι δὲ οἶκοι μὴ πεπτωκότες ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ θεϊκοῦ ὑπὸ τοῦ πυρὸς διελύθησαν ἕως θεμελίων. καὶ ἀπώλοντο ἐν αὐτῷ τῷ φόβῳ ἄχρι χιλιάδων διακοσίων πεντήκοντα· ἦν γὰρ ἡ μεγάλη ἑορτὴ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡ τῆς ἀναλήψεως· καὶ πολὺ πλῆθος ἦν τῶν ξένων ἐπιδημῆσαν· ἐπὶ δὲ τῆς αὐτῆς θεομηνίας ἐδείχθη καὶ τὸ τῶν πολιτῶν πλῆθος ὁπόσον ὑπῆρχε. πολλοὶ δὲ τῶν χωσθέντων ζήσαντες μετὰ	*Il en fut de même des autres églises.*	
In eadem urbe Antiochia incolae perierunt ... sicut scribit Joannes Antiochenus earum	τὸ ἀνενεχθῆναι αὐτοὺς ζῶντας ἀπέθανον. τινὲς δὲ ἐκ τῶν πολιτῶν τῶν σωθέντων, εἴτι ἠδυνήθησαν, ἀφείλαντο καὶ ἔφευγον· καὶ ὑπήντουν αὐτοῖς γεωργοί, καὶ ἀπέσπων παρ' αὐτῶν φονεύοντες αὐτούς. ἐδείχθη	*D'après ce qu'écrit Jean, qui était*	*Le nombre des victimes fut de deux cent cinquan-*

[1] C. E. Brooks, *The date of the historian John Malalas. The English Historical Review. VII.* (1892) p. 291—301.

[2] H. Zotenberg, *Mémoire sur la chronique Byzantine de Jean, évêque de Nikiou. Journal as. VII. Sér. 12* (1878) p. 324.

Joh. Ephes. (= Ps.-Dion.)

rerum auctor... millia CCL numero. Multi enim propter festum in urbem convenerant. Sed tertio die post urbis ruinam, nempe die dominica, crux lucida ab occidente in caelo apparuit. Quo spectaculo turbati homines superstites unam fere horam crucem intuiti sunt, clamantes: „Kyrie eleison." Deinde autem patuerunt misericordia et gratia Dei. Quatenus enim incendium se proruperat XXX. vel XL. diebus viri, feminae, adolescentes, et infantes vivi inventi sunt... Per omnes eos dies noctesque, imo ad sesquiennium, terrae motus perpetim continuavit.

Joh. Malalas. p. 420/422.

δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία. ὅσοι γὰρ ἀπέσπων, ἀπέθνησκον βιαίως, οἱ μὲν σηπόμενοι, οἱ δὲ τυφλούμενοι, οἱ δὲ χειρουργίαις κοπτόμενοι, καὶ ὁμολογοῦντες τὰ πλημμελήματα ἑαυτῶν παρεδίδουν τὰς ψυχάς. ἐν οἷς ἦν ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἁρπαγῇ χρησάμενος Θωμᾶς τις σιλεντιάριος, ὅστις ἐξῆλθε φεύγων ἐκ τῆς θεομηνίας, καὶ ἔξω τῆς πόλεως ὡς ἀπὸ μιλίων τριῶν ἐπὶ τὴν πόρταν τὴν λεγομένην τοῦ ἁγίου Ἰουλιανοῦ οἴκει, καὶ ἀπέσπα πάντα ἐκ τῶν φευγόντων διὰ τῶν οἰκετῶν αὐτοῦ. τοῦτο δὲ διεπράξατο ἐπὶ ἡμέρας τέσσαρας· καὶ ὡς λυμαίνεται πάντα, ἐξαίφνης ὑγιὴς ὢν ἐτελεύτησε· καὶ πάντες ἐδόξαζον τὸν θεόν. ἡ δὲ αὐτοῦ περιουσία ἁρπαγεῖσα ἀπώλετο· καὶ ἐν ᾧ τόπῳ ἐτελεύτησεν, ἐκεῖ καὶ ἐτάφη. ἐδείχθη γὰρ καὶ ἄλλα τινὰ μυστήρια τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ. ἔγκυοι γὰρ γυναῖκες δι' εἴκοσιν ἡμερῶν ἢ καὶ τριάκοντα ἀνῆλθον ἐκ τῶν χωσθέντων ὑγιεῖς· πολλαὶ δὲ γεννήσασαι εἰς τὴν γῆν κάτω ὑπὸ τὰ χώματα ἀνῆλθον σὺν νηπίοις ἀβλαβεῖς καὶ ἔζησαν μετὰ τῶν τεχθέντων ἐξ αὐτῶν· καὶ ἄλλα δὲ παιδία ὡσαύτως διεσώθησαν μεθ' ἡμέρας λ'. καὶ πολλὰ φοβερώτερα τούτων ἐγένετο. τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν πτῶσιν ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ τίμιος σταυρὸς διὰ νεφέλης κατὰ τὸ ἀρκτῷον μέρος τῆς αὐτῆς πόλεως· καὶ πάντες θεασάμενοι αὐτὸν ἔμειναν κλαίοντες καὶ εὐχόμενοι ἐπὶ μίαν ὥραν.

Michael Syr. p. 182a.

d'Antioche même, ceux qui restèrent en vie trouvèrent et découvrirent deux cent cinquante mille asphyxiés; car c'était le moment d'une fête, et il y avait beaucoup d'étrangers dans la ville, qui tous furent souffoqués. Le troisième jour de catastrophe, une croix lumineuse apparut dans la région septentrionale. Ceux qui avaient survécu furent saisis de crainte et criaient: Kyrie eleison. Ils la virent pendant environ une heure, et elle disparut dans une nuée. Au bout de trente jours, on trouva dans la terre des hommes, des femmes, des enfants encore vivants: c'est un miracle dû à la bonté de Dieu. Le tremblement de terre ne cessa ni jour ni nuit pendant un an et demi.

Joh. v. Nikiu p. 324.

te mille. Le jour de l'Ascension de Notre Seigneur, un grand nombre de fidèles se réunirent dans l'église de (St. Chariton?), pour qui célébrer une messe, à l'occasion de ce terrible événement. ...

(Vgl. noch Theophanes p. 172, der einen abgekürzten Bericht gibt. Das Chron. Pasch. gibt gar keine Schilderung dieses Erdbebens).

Michael d. Syrer hat zweifellos nur den Johannes von Antiochien ausgeschrieben, wie er auch angibt; Joh. von Nikiu kann nur den Malalas oder seine Vorlage exzerpiert haben, da er wie Malalas von dem Himmelfahrtsfeste Christi spricht. Joh. von Ephesos weiß nur von einem Feste, wegen dessen viele Leute in die Stadt gekommen waren. Joh. von Ephesos verweist nun ausdrücklich auf den Johannes Antiochenus als Quelle. Aus folgendem ergibt sich, daß dieser nicht identisch mit Joh. Malalas ist:

1. Malalas spricht von οἶκοι, welche durch Feuer zerstört wurden; Joh. v. Ephesos (und Michael) von *ecclesiae*. Es ist undenkbar, daß Joh. v. Ephesos ohne weiteres für den allgemeineren Ausdruck „Gebäude" den konkreten „Kirchen" gesetzt haben sollte, wenn er in seiner Vorlage nur den allgemeineren Ausdruck οἶκοι vorgefunden hätte. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine gemeinsame Quelle von οἶκοι καὶ ἐκκλησίαι gesprochen hat. Tatsächlich hat Theophanes p. 172/173: καὶ πᾶς οἶκος καὶ ἐκκλησία κατέπεσον.

2. Malalas ist bedeutend ausführlicher in der Schilderung, wie der Text zeigt. Trotzdem hat Johannes Eph. Sondergut. Er berichtet, daß der Tag, an welchem das Kreuz erschien, ein Sonntag war, daß die am Leben Gebliebenen das Kreuz eine Stunde lang sahen und „Kyrie eleison" riefen. Malalas berichtet nur, daß am 3. Tage nach der Zerstörung der Stadt das Kreuz erschien, und alle eine Stunde lang Gebete verrichteten. Es ist unmöglich, daß aus dieser allgemeinen Notiz Joh. von Ephesos die charakteristischen Bemerkungen: sie erblickten es eine Stunde, sie riefen „Kyrie eleison", geschöpft haben kann. Andererseits finden wir eine Verallgemeinerung bei Joh. v. Ephesos an einer Stelle, bei welcher Malalas genauer berichtet. Dieser sagt: „Schwangere Frauen wurden nach 20 oder sogar nach 30 Tagen unverletzt aus den Trümmern ausgegraben; sehr viele haben den Zorn des Schicksals überlebt, und, nachdem sie die Geburtswehen unter den Trümmern der einstürzenden Gebäude über-

standen haben, entgingen sie unversehrt mit ihren Kindern. Auch andere kleine Kinder wurden nach 30 Tagen unversehrt aufgefunden.“ Joh. von Ephesos hat hier seine Vorlage verkürzt und sagt allgemein: „*Quatenus enim incendium se proruperat, XXX vel XL diebus viri, feminae, adolescentes, et infantes vivi inventi sunt.*“

Ps.-Dionysios erzählt dann den Tod des Euphrasios von Antiochien, die Zerstörung von Seleukia, Daphna, Korinthos und Anasarbe in Kilikien. Vgl. Malalas, p. 423.

p. 474. Justinos nimmt den Justinianos als Mitregenten an.	p. 422. Die p. 423 berichteten Bauten in Antiochien werden bei Johannes nicht erwähnt.

Die verschiedene Form in der Berichterstattung über die Bekehrung des Heruler- und des Hunnenkönigs, die auch sachlich Verschiedenes bringt, zeigt, daß Joh. mitunter die Vorlage falsch verstanden hat.

Ps. Dion. p. 475.	Malalas p. 427/428. (Th. 174/175.)
L'an 844 (525), Agrippa, roi des Hérules, vint trouver Justinien avec toute son armée, avec ses grands et avec douze chefs de sa famille, il le salua et lui proposa de se faire chrétien. Quand Justinien l'entendit, il fut remplit de joie, car il avait grand souci et grand zèle d'amener les infidèles à la foi. Il le fit baptiser avec ses grands et toute son armée dans l'église d'Épiphanie. Le victorieux Empereur fut son parrain, lui fit de grands présents et le renvoya.	ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ προσεῤῥύη Ῥωμαίοις ὁ ῥὴξ τῶν Ἐρούλων ὀνόματι Γρέπης· καὶ ἦλθεν ἐν Βυζαντίῳ μετὰ ἰδικῆς βοηθείας, καὶ προσεκύνησε τὸν βασιλέα Ἰουστιανὸν καὶ ᾔτησεν ἑαυτὸν γενέσθαι χριστιανόν. καὶ βαπτισθεὶς ἐν ἁγίοις θεοφανίοις ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐγένετο τοῦ ἀχράντου βαπτίσματος ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανός· ἐφωτίσθησαν δὲ σὺν αὐτῷ καὶ οἱ συγκλητικοὶ αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς αὐτοῦ δώδεκα. καὶ πολλὰ χαρισάμενος αὐτῷ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ὥδευσεν ἐπὶ τὴν ἰδίαν χώραν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ βοηθείας, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων, ὅτι Ὅταν βουληθῶ, δηλῶ σοι.

M. und T. haben gemeinsam (ebenso Michael II p. 192[a]): am Feste Epiphanie. Ps.-Dion. berichtet dagegen: in der Kirche der Erscheinung; er hat zweifellos die Vorlage mißverstanden.

Noch deutlicher wird die Annahme einer gemeinsamen Quelle bei dem Vergleich über die Bekehrung des Hunnen-

königs. Michael II p. 192[a] exzerpiert Ps.-Dion. bezw. die Vorlage.

En 845 (534) Gordien, roi des Huns, vint à Constantinople avec une troupe nombreuse et demanda à devenir chrétien. On les instruisit et on les baptisa; Justinien fut le parrain de Gordien, l'honora beaucoup, lui fit de grands présents et le laissa retourner dans son pays. Il revint chez lui, trouva son frère qu'il avait mis à la tête de ses troupes, lui raconta sa conversion au christianisme, lui montra les riches présents du roi des Romains, et excita son admiration. Il prit les idoles d'or et d'argent que le peuple adorait et, persuadé qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu et que toutes ces idoles étaient sourdes et n'étaient pas dieux, il les brisa, et les envoya à la ville de ܒܘܣܦܘܪܘܣ *pour les convertir en zouzé. Quand son frère et toute l'armée virent cela, ils furent remplis de colère contre lui, il en fut de même des prêtres de ces idoles, ils furent une conjuration et le tuèrent, puis, par crainte de l'Empereur des Romains, ils s'enfuirent dans un autre pays.*

M. 431/432. T. 175/176.

Ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ καὶ ὁ πλησίον Βοσπόρου ῥὴξ τῶν Οὔννων ὀνόματι Γρὼδ προσεῤῥύη τῷ αὐτῷ βασιλεῖ· καὶ ἦλθεν ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ἐφωτίσθη· ὅντινα ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἐδέξατο εἰς φώτισμα, καὶ πολλὰ χαρισάμενος αὐτῷ ἀπέλυσεν αὐτὸν εἰς τὴν ἰδίαν χώραν ... Es folgt eine Geschichte der Gründung der Stadt Bosphorus, die Mitteilung, daß in dieser Stadt italische Soldaten, genannt Spanier, stationiert waren und über Handelsbeziehungen zwischen Römern und Hunnen. T. hat diesen Bericht kürzer, wohl auch ursprünglicher. Ὁ δὲ αὐτὸς ῥὴξ ὁ γενόμενος χριστιανὸς ἀπελθὼν ἐπὶ τὴν ἰδίαν χώραν πλησίον Βοσπόρου εὗρε τὸν ἴδιον ἀδελφόν· καὶ ἐάσας αὐτὸν μετὰ βοηθείας Οὐννικῆς ἀνεχώρησεν. ἔσεβον δὲ οἱ αὐτοὶ Οὖννοι ἀγάλματα· καὶ λαβόντες αὐτὰ ἐχώνευσαν· ἦσαν γὰρ ἀργυρᾶ καὶ ἠλέκτρινα· καὶ κατήλλαξαν αὐτὰ ἐν Βοσπόρῳ, λαβόντες ἀντ' αὐτῶν μιλιαρίσια· καὶ μανέντες οἱ ἱερεῖς τῶν αὐτῶν Οὔννων καὶ ἔσφαξαν τὸν ῥῆγα καὶ ἐποίησαν ἀντ' αὐτοῦ τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν Μοῦγελ. καὶ πτοηθέντες Ῥωμαίους ἦλθον ἐν Βοσπόρῳ καὶ ἐφόνευσαν τοὺς φυλάττοντας τὴν πόλιν.

Ps.-Dion. scheint hier in manchen Punkten eine glaubwürdigere Überlieferung gewahrt zu haben: die Taufe und die Vorbereitung wird von ihm näher geschildert, die Verschwörung besser als Militärrevolution unter Mitwirkung der Priesterschaft gekennzeichnet; daß letztere allein den König getötet habe, wie Malalas will, ist unglaubwürdig. T. berichtet allgemein: καὶ χολέσαντες οἱ Οὖννοι ... ἔσφαξαν αὐτόν.

p. 475/476. Bekehrung der Himyariten und Kuschiten.[1]	p. 433/434. Malalas erzählt bedeutend kürzer.

Ps.-Dion. erzählt von dem Tode des Timotheos und einer wunderbaren, $1^1/_2$ Jahre dauernden Sonnenfinsternis. Malalas berichtet 434/436 Profangeschichtliches. Im Folgenden hat Ps. Dion. wieder die bessere und weit anschaulichere Überlieferung; Michael II p. 93ª kürzt den Bericht ab.

Anno 850 Pompeiopolis urbs subito demersa est. Ea non solum ... eversa est, sed in ea factum est etiam portentum horribile. Solo per mediam urbem subito fatiscente et hiante ipsa dimidia una cum incolis in hiatum horribilem ac tristem visu immersa est. Viva igitur, ut scriptum est, in inferos descendit. Quicumque autem in fossam ... inciderant, in intima terrae immersi omnes simul ex terra per multos dies tristissima voce viros imploraverunt.... Qua re cognita rex multum auri misit, si homines obruti servari possent. Cum vero ne una quidem anima ullo modo iuvari et servari potuisset, aurum incolis superstitibus ... datum est ad reliqua urbis reficienda.	Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας ἐν τῇ Μυσίᾳ Πομπηιούπολις· τῆς γὰρ κινήσεως γενομένης ἐξαίφνης ἐσχίσθη ἡ γῆ καὶ ἐχαώθη τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως μετὰ τῶν οἰκούντων, καὶ ἦσαν ὑπὸ τὴν γῆν, καὶ τὸ ἦχος αὐτῶν ἀφέρετο τοῖς περισωθεῖσι. καὶ πολλὰ ἀφιλοτιμήσατο ὁ αὐτὸς βασιλεὺς εἰς τὴν ἐκχόϊσιν τοῦ περισωθῆναι τοὺς ὄντας ὑπὸ τὴν γῆν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς ζήσασι καὶ τῇ πόλει εἰς ἀνανέωσιν.

Malalas berichtet dann über die Herausgabe der Justinianischen Novellensammlung, den Hunnenkrieg, das Testament des Eulalios etc. Dieses fehlt bei Joh.

*Lehrreich ist wieder der Vergleich über das 6. Erdbeben in Antiochien.

Johannes.	Malalas p. 442/443.	Theophanes p. 177/178.	Michael II, p. 193ª 194ª.
Itemque anno 851 Antiochia sextum subversa est. Nam duobus annis post quintum excidium, Justiniano rege, mense Thesrin posteriore, die XXXIX, feria IV. hebdomadis, hora X. An-	Συνέβη δὲ ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ὑπὸ θεομηνίας παθεῖν Ἀντιόχειαν τὸ ἕκτον αὐτῆς πάθος. ὁ δὲ	Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει μηνὶ Νοεμβρίῳ κθ' ὥρᾳ γ', ἡμέρᾳ δ' ἰνδικτιῶνος ζ' ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας πάλιν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη μετὰ δύο ἔτη τοῦ πρώτου αὐτῆς πάθους. καὶ	*Antioche fut aussi renversée dans ce tremblement de terre: ce fut pour la sixième fois, quatre ans*

[1] Vgl. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* I p. 359—385.

Johannes.	Malalas p. 442/443.	Theophanes p. 177/178.	Michael II, p. 193ª 194ª.
tiochia sextum subversa est. Eo die per unam horam vehemens fuit terrae motus. Quo defluente, murmur ingens, vehemens et terribile voci tauri mugientis simila ortum ... ita ut aedificia post excidium refecta omnia subverterentur, moenia et portae urbis, imprimis ecclesia magna et ceterae ecclesiae et martyria aliaeque domus, quibus proximus terrae motus pepercerat, omnes praeter paucas collaberentur. Clade excidioque urbis Antiochiae cognitis oppida urbi circumiecta omnia maxima tristitia et anxietate confecta sunt.	γεγονὼς σεισμὸς κατέσχεν ἐπὶ μίαν ὥραν, καὶ μετὰ τούτου βρυγμὸς φοβερός, ὥστε τὰ ἀνανεωθέντα κτίσματα ὑπὸ τῶν πρῴην γενομένων φόβων καταπεσεῖν καὶ τὰ τείχη καὶ τινας ἐκκλησίας. τὰ δὲ συμβάντα ἠκούσθη καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, καὶ πᾶσαι πενθοῦσαι ἐλιτάνευον.	ἐγένετο σεισμὸς μέγας ἐπὶ ὥραν μίαν, καὶ ἐγένετο βρυγμὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φοβερός· καὶ ἔπεσον πάντα τὰ κτισθέντα ἕως ἐδάφους καὶ τὰ τείχη, καὶ ἐκ τῶν μὴ πεσόντων παλαιῶν κτισμάτων ἐν τῷ πρώτῳ σεισμῷ κατηνέχθησαν νῦν καὶ πᾶσα ἡ εὐπρέπεια, ἡ γενομένη ἐν τῇ πόλει ἔκ τε τῶν τοῦ βασιλέως φιλοτιμιῶν καὶ ὧν ἐξ ἰδίων οἱ πολῖται ᾠκοδόμησαν, πάντα κατέπεσον. ταῦτα μαθοῦσαι αἱ πλησιάζουσαι πόλεις μετὰ πένθους ἐλιτάνευον.	*après avoir été ruinée pour la cinquième fois. En même temps que le tremblement de terre, la voix d'un violent tonnerre retentit dans les airs, et de la terre s'élevait une voix d'effroi, comme celle d'un taureau qui mugit. Toutes les églises furent renversées ainsi que les maisons, neuves et vieilles, et*
Atque vici circumiecti ... omnes X. millium spatio eruti sunt ... Multi incolae occisi sunt ... Eorum autem qui viri evaserant plerique .. in alias urbes fugerunt, alii in monte urbi opposito e stragulis et indumentis tegetibusque sibi tentoria fecerunt, in quibus hieme dura habitarent. Nam ... terrae .. motum hiems dura subsecuta est .. Qui autem in ipsa urbe remanserant, magno moerore lamentati sunt, iidem ramos oleaginos	ἔπαθε δὲ καὶ μέρη τῶν πέριξ τῆς πόλεως· τελευτῶσι δὲ ἐν αὐτῷ τῷ σεισμῷ ἄχρι ψυχῶν πεντακισχιλίων. οἱ δὲ περισωθέντες πολῖται εἰς τὰς ἄλλας πόλεις, φανεροὶ δὲ ἐν τοῖς ὄρεσιν ᾤκουν.	ἀπέθανον δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ πτώσει χιλιάδες τέσσαρες καὶ ὀκτακόσιοι ἑβδομήκοντα. οἱ δὲ σωθέντες ἔφυγον εἰς τὰς ἄλλας πόλεις καὶ εἰς τὰ ὄρη ἐν καλύβαις ᾤκουν.	*les villages des environs. Quand on découvrit les gens suffoqués, on en compta 4.770. Ceux qui échappèrent s'enfuirent dans les villes et les montagnes. La ville demeura abandonnée pendant cinq*

Johannes.	Theophanes p. 177/178.	Michael II, p. 193ª 194ª.
portantes pedibus nudis nivem transierunt atque... in nivem procubuere, luctu tristi fletuque vehementi exclamantes: "Kyrie eleison." .. Sed, dum illi precabantur, Christiano cuidam fideli species oblata est, quae eum iussit cuivis incolae Antiocheno superstiti dicere ianuis .. haec inscribenda esse: "Christus vobiscum. Statote."	γέγονε δὲ καὶ χειμὼν μέγας καὶ βαρύτατος· καὶ ἐλιτάνευον οἱ ἀπομείναντες πάντες ἀνυπόδητοι, κλαίοντες καὶ ῥίπτοντες ἑαυτοὺς πρηνεῖς εἰς τὰς χιόνας, κράζοντες τὸ "Κύριε ἐλέησον." ἐφάνη δὲ ἐν ὁράματί τινι θεοσεβεῖ ἀνθρώπῳ, ὥστε εἰπεῖν πᾶσι τοῖς ὑπολειφθεῖσιν, ἵνα ἐπιγράψωσι εἰς τὰ ὑπέρθυρα αὐτῶν. "Χριστὸς μεθ' ὑμῶν· στῆτε."	*mois, puis quelques personnes y revinrent.*

Ohne weitere Erörterung geht hervor, daß Johannes, Michael und Theophanes und Malalas nur eine gemeinsame Quelle benutzt haben können, aus der das verschiedene Sondergut in den einzelnen Berichten stammt.

Ps.-Dion. berichtet die Vision eines Gläubigen über den Wiederaufbau der Stadt Antiochien (p. 477/478). Die Ausführungen über den Bau der neuen Stadtmauer in der Mitte der Altstadt, die Regulierung des Flußbettes des Orontes auf Kosten Justinians zeigen in den Einzelschilderungen einen glaubwürdigen und mit den Ortsverhältnissen vertrauten Verfasser. Michael II, 194ª, 195ª gibt denselben Bericht fast wörtlich, ohne nähere Quellenangabe wieder. Diese Vision wird bei Malalas nicht berichtet, wieder ein durchschlagender Beweis dafür, daß Michael den Malalas nicht benutzt hat. Vielmehr drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, daß für diese Nachrichten aus Antiochien auch der schon erwähnte Johannes Antiochenus die Quelle bildet. Ps.-Dion. und Michael hätten diesen also fast wörtlich abgeschrieben.

Wichtig für die Quellenanalyse sind die folgenden Stellen: Ps.-Dionysios berichtet über die Heidenverfolgung in Kpel, welche, „dank meines Eifers" entdeckt wurden (p. 481/482). Michael hat p. 207[b] diese Erzählung lediglich exzerpiert. Wörtlich übereinstimmend berichten beide, daß ein angesehener Mann mit Namen Phokas, da er die Strenge der Untersuchung sah, während der Nacht ein tödliches Gift nahm und starb. Der Kaiser befahl, daß er wie ein Tier eingescharrt würde.

Michael II, p. 207[b].	Ps.-Dion. (Nau, p. 482).
En l'an 15 de Justinianus, Dieu visita les régions d'Asie, de Carie, de Lydie, de Phrygie, par l'intermédiaire de l'évêque Jean, surnommé d'Asie, chroniqueur diligent. Soixante dix mille âmes furent évangélisées par lui, sur les instances de l'empereur Justinianus.	*En 853 (542), la bonté de Dieu visita l'Asie, la Carie, la Lydie et la Phrygie, grâce au zèle du victorieux Justinien et par l'opération de son humble serviteur (Joh. As.) Aussi par la vertu du Saint Esprit, 70000 âmes furent instruites et quittèrent les erreurs du paganisme. . . . Le victorieux Justinien paya les dépenses et les habits du baptême, il eut soin aussi de donner un* τριμίτιον *à chacun d'eux.*

Wir haben hier zweifellos Stellen aus Joh. von Asien. Michael kommt p. 270[b] auf die Kirchen- und Klosterbauten des Johannes zurück, die er in derselben Zahl wie Ps.-Dionys. p. 482 angibt. Michael sagt hierbei: „*comme l'atteste Jean d'Amid qui dit.*" Bei dem abgekürzten Bericht p. 207[b] sagt er: „*Que celui qui voudrait savoir exactement combien de labeurs, de sueurs, de miracles et de prodiges éclatants causèrent leur conversion, lise le livre que le saint lui-même a écrit sur leur évangélisation.*" Wir erhalten durch diese Stellen den Beweis dafür, daß Ps.-Dionys. fast wörtlich den Joh. Eph. benutzt hat, während Michael nur Exzerpte gibt. Diese Berichte fehlen bei Malalas und Theophanes. Diese berichten übrigens jetzt ganz andere Ereignisse als Ps.-Dionys., nämlich über die Manichäer in Persien (Malalas beruft sich als Berichterstatter auf den Perser Bastagarius, welcher in der Taufe den Namen Timotheos erhielt p. 444), über die Sarazeneneinfälle und verschiedene politische Ereignisse. Nur in der Berichterstattung über das Erdbeben in Kyzikos und

das Erscheinen eines Kometen treffen alle Quellen wieder zusammen.

Ich gebe nunmehr für den Rest die nur bei Ps.-Dionys. und Michael sich vorfindenden Ereignisse. Ps.-Dionys. gibt uns hier in vorzüglicher Weise den Bericht des Joh. Eph., von dem Michael nur Auszüge bringt.

ad a. 853. Plünderung von Kpel. durch die Barbaren, „während wir dort wohnten.“ Eine ausgezeichnete anschauliche Schilderung des Joh. Ephes. Michael gibt p. 269 einen ganz kurzen Auszug.

ad a. 821. Eroberung von Amid durch die Perser. Vorzüglicher Bericht; Johannes von Amid wird ihn von Augenzeugen haben. Michael II p. 267/268ᵃ kürzt den Bericht, behält aber meist den Wortlaut.

Eine Stelle beweist, daß nur eine gemeinsame Quelle vorgelegen haben kann:

Ps.-Dion.	Michael II p. 267, 268ᵃ.
Une plaie nouvelle terrible et redoutable fut envoyée sur la ville d'Amid. Le roi de Perse avec toute son armée entra dans la ville et la dévasta, de sorte que les habitants s'enfuirent en toute haine, sortirent de la ville et concururent de tous côtés aux quatre points cardinaux répandants d'effrayantes nouvelles et mettant en fuite tous ceux qu'ils rencontraient dans les chemins, les bourgs et les villes du voisinage, partout où ils passèrent, de sorte que la crainte et la frayeur se répandirent dans tous les lieux et dans toutes les villes qu'ils traversèrent quand ils annonçaient avec affirmation: „Amid a été prise, pillée et ravagée par les Perses, fuyez.“	*En l'an 871 des Grecs, elle* (die Stadt Amid) *fut atteinte par un violent fléau, qui est la rage, la démence et le diabolisme. La fausse nouvelle se répandit que le roi des Perses entrait dans la ville; et les habitants s'enfuirent tous, se dispersant de tous cotés, et disant: „Amid a été prise parles Perses. Quittez le pays.“*

Michael hat die Behauptung, es handele sich um eine falsche Nachricht, wohl aus einer mißverständlichen Stelle seiner Vorlage. Die „effrayantes nouvelles“, von denen Ps.-Dionys. spricht, können doch kaum Anlaß zu einer Behauptung, welche dem ganzen Bericht bei Ps.-Dionys. widerspricht, gegeben haben. Ps.-Dionys. berichtet auch im gleichen Zusammenhange, daß bei der Pest in Amid i. J. 869 in drei Monaten

35000 Menschen umkamen. Michael spricht allgemeiner: Es starben dort mehr als 30000 Menschen.

ad a. 856. Fastenstreitigkeiten im Orient. M, II 271.
861. Überschwemmung in Tarsos in Kilikien. M. II 423[a].
Joh. von Asien läßt die Gebeine des Montanus und seiner Anhänger verbrennen. M. II 269.
862. Erdbeben in Kpel. M. 245[a].
864. Erdbeben in Syrien. M. 262.
866. Feuer vom Himmel zerstört den großen Tempel in Baalbek, der Sonnenstadt. M. 262 fast wörtlich.
868. Erdbeben in Botros in Phönikien. M. 246/247[a].
870. Zerstörung von Beyrut. M. 247[a].
5. Konzil von Kpel. M. 251[b].
884. Der Kaiser fällt in die Häresie der Phantasiasten. M. II 272.
885. Erscheinung eines Kometen. M. II 271.

Ps.-Dionys.	M. 271.
On vit durant le mois d'ior (April-Mai) une lame de feu grande et terrible du côté du nord. Elle fut longtemps visible; d'abord elle se montrait et montait au-dessus de l'horizon vers le milieu de la nuit, puis elle fut visible dès le soir; sa tête était inclinée vers le levant. Elle monta et grandit peu à peu en forme d'une grande lance, puis, arrivée du côté de l'occident, s'inclina vers le soleil levant. Elle monta ainsi durant deux ou trois mois et fut constamment visible, puis elle marcha en sens inverse et apparut du côté du sud. Elle disparut à la mort de Justinien et ne fut plus revue…	*En l'an de Justinianus, apparut pendant trois mois une comète, comme une lance de feu; lorsque l'empereur mourut, elle (disparut) et n'apparut plus de nouveau.*

Dieser Bericht zeigt, wie Michael seine Quelle benutzt: Er kürzt ab, auch auf Kosten der Genauigkeit. Der Bericht Ps.-Dionys. ist in dieser Beziehung wegen seiner Anschaulichkeit ohne weitere Erörterung als der ursprünglichere zu betrachten.

Ps.-Dionysios berichtet noch, daß i. J. 889 Gr. (= 578) Johannes, Bischof von Amid gestorben sei; diese Notiz ist falsch, da Johannes im J. 896 Gr. noch schriftstellert (S. oben S. 70).

Ich gebe nochmals kurz den Gang der Untersuchung und die Forschungsresultate wieder: 1. Michael der Syrer stimmt zum Teil wörtlich, zum Teil dem Inhalt nach mit dem unter

dem Namen eines Dionysios überlieferten 3. Teile von dessen Kirchengeschichte überein. Michael gibt indes nicht einen Dionysios als Quelle an, sondern behauptet, daß ein Teil seiner Berichte von Johannes dem Antiochener, ein Teil von Johannes von Asien stamme. Tatsächlich konnte bewiesen werden, daß Michael den 3. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Asien exzerpiert hat und daß er ferner glaubwürdig bezeugte Fragmente aus dem 2. Teile der Kirchengeschichte des Johannes benutzt hat (s. oben S. 84ff., S. 87, 88ff.). Andererseits hat auch der angebliche Dionysios behauptet, daß er den Johannes von Asien als Führer gehabt habe. Diese Behauptung konnte durch einen Vergleich mit den Fragmenten des Johannes als richtig erwiesen werden.

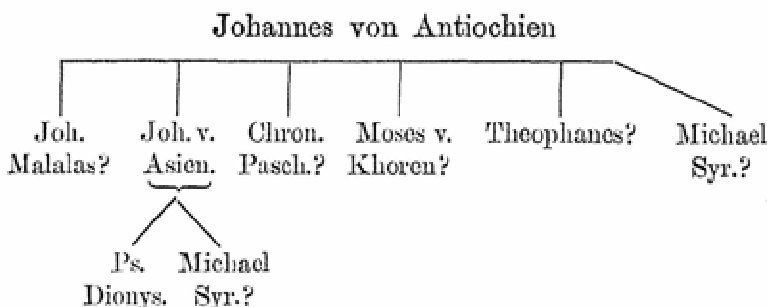
2. Da Michael behauptet, für einen Teil den Johannes von Antiochien als Quelle benutzt zu haben, und dieser Teil sich auch bei Ps.-Dionysios vorfindet, muß geschlossen werden, daß auch Ps.-Dionysios den Johannes von Antiochien benutzt hat. Ps.-Dionysios ist aber identisch mit Joh. von Ephesos. Infolge dessen müßte auch Johannes von Ephesos den Johannes von Antiochien benutzt haben. Tatsächlich nennt Johannes von Ephesos an einer Stelle (s. oben S. 248/9) den Johannes Antiochenus den „auctor earum rerum".

3. Dieser Johannes von Antiochien ist nicht identisch mit Johannes Malalas (s. oben S. 86ff., 90). Johannes Malalas stimmt indes fast durchgängig mit Ps.-Dionysios und Michael überein; (s. oben S. 77ff.). Diese Übereinstimmungen sind aber nicht auf direkte Benutzung, sondern auf gemeinsame Quellen zurückzuführen (S. 83ff.). Dies ist auch bei dem Bericht über das 5. Erdbeben in Antiochien der Fall (S. 248). An dieser Stelle nennt aber Joh. von Ephesos als Quelle den Joh. von Antiochien. Es wurde gerade an dieser Stelle erwiesen, daß dieser Johannes nicht Joh. Malalas war (S. 250); da andererseits Malalas mit Joh. Ephes. an dieser Stelle literarische Beziehung aufweist, muß eine gemeinsame Mittelquelle angenommen werden. Dieser ist der von Joh. Ephes. genannte Johannes von Antiochien, der also auch von Johannes Malalas benutzt worden ist.

4. Mit Zuhilfenahme der armenischen Chronik des Moses von Khoren konnte erwiesen werden, daß selbst das Chronicon Pascale, welches fast wörtlich mit Joh. Malalas übereinstimmt, nur durch eine gemeinsame Quelle mit Mal. verwandt ist. Ob diese gemeinsame Quelle Johannes von Antiochien war, ist nicht zu erweisen, aber sehr wahrscheinlich. Auch Theophanes scheint nur mit Malalas durch gemeinsame Quellen verwandt zu sein.

5. Ob Michael den Johannes von Antiochien nur mittelbar durch Joh. von Asien oder direkt benutzt hat, läßt sich nicht erweisen. Aus seiner wiederholten Äußerung, daß für einige Berichte Joh. von Antiochien die Quelle sei (s. oben S. 86) braucht man noch nicht zu schließen, daß er ihn direkt benutzt hat. Andererseits läßt sich aus den Abweichungen von Ps. Dionys., der allem Anschein nach getreu den Joh. v. Asien abgeschrieben hat, folgern, daß Michael nicht die Vorlage des Ps. Dionys. gehabt hat. Hierüber sind z. Z. nur Hypothesen möglich.

Es ergibt sich demnach folgendes Stemma:



Bei den mit einem Fragezeichen versehenen Quellen ist es nur sicher, daß sie auf Joh. von Antiochien als Endquelle zurückgehen; es muß die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß Mittelquellen vorliegen.

Nach allgemeiner Ansicht soll Euagrios den Johannes Malalas benutzt haben.[1] Wer diese Anschauung zuerst aufgebracht hat, ist mir nicht bekannt; leider hat selbst Brooks, der sich mit dem Verhältnis des Euagrios zu Malalas be-

[1] Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.* S. 328.

schäftigt hat,[1] die einschlägigen Stellen nicht nachgelesen und den alten Irrtum weitergeschleppt. Ich gebe im Folgenden die betreffenden Stellen.

Euagrios l. I c. 16 berichtet von dem hl. Ignatios, der nach seinem Wunsche im Amphitheater der Stadt Rom im Leibe der wilden Tiere sein Grab fand: ὡς Ἰωάννῃ τῷ Ῥήτορι σὺν ἑτέροις ἱστόρηται. In ausführlicher Weise beschreibt er alsdann, wie unter Kaiser Theodosios (i. J. 438) die Gebeine nach Antiochien gebracht und dort feierlich beigesetzt werden. Da ῥήτωρ die Gräcisierung des syrischen malál ist, wurde angenommen, daß der Gewährsmann für den Bericht bei Euagrios Johannes Malalas gewesen ist. Bei Johannes Malalas findet sich aber nicht die geringste Notiz über die Translation der Gebeine des Ignatios. L. III, c. 10 berichtet Euagrios, daß nach der Verbannung des Petrus, Stephanus Bischof in Antiochien wurde: ὃν παῖδες Ἀντιοχέων καλάμοις διεχειρίσαντο, ἴσα δόρασιν ὀξυνθεῖσιν, ὡς Ἰωάννῃ τῷ Ῥήτορι γέγραπται. Hierauf wurde die Verwaltung des bischöflichen Stuhles dem Calandion übertragen. Malalas schreibt l. XV (p. 381): ἐν δὲ τῇ αὐτοῦ βασιλείᾳ ἐσφάγη ὁ ἐπίσκοπος Στέφανος Ἀντιοχείας εἰς καλάμια ὀξυνθέντα ὑπὸ τοῦ κλήρου τοῦ ἰδίου, ἔξω τῆς αὐτῆς πόλεως εἰσελθὼν εἰς τὴν σύναξιν τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα, εἰς τὰ λεγόμενα Βαρλαῆ, ὡς Νεστοριανός. καὶ ἐρρίφη τὸ λείψανον αὐτοῦ εἰς τὸν Ὀρόντην ποταμόν. Calandion wird Bischof.

Es ist sicher, daß eine nähere literarische Beziehung zwischen Euagrios und Malalas vorliegt; der charakteristische Ausdruck καλάμια ὀξυνθέντα verweist darauf. Aber auch Ps.-Dionysios bezw. Joh. v. Ephesos bringt ad a. 794 Gr. denselben Bericht wie Johannes Malalas. Ps.-Dionys. berichtet auch, daß Stephanos vom Klerus getötet wurde. Es ist deshalb anzunehmen, daß Euagrios die Vorlage des Ps.-Dionysios d. h. den Johannes von Antiochien benutzt hat. Möglicherweise hat auch in dieser Vorlage gestanden παῖδες καὶ κλῆρος, sodaß die Änderung bei Euagrios sich erklären läßt. Einen ähnlichen Vorgang konnten wir oben S. 250 nachweisen. Auch an dieser Stelle ist der Johannes Rhetor wohl nicht identisch mit Johannes Malalas. Dies wird noch einleuchtender gemacht durch eine andere Stelle, bei der eine Gegenüberstellung der Texte erforderlich ist.

[1] *The date of the historian John Malala. The English Historical Review* VII (1892) p. 291—301, p. 298, 299.

Euagrios l. II c. 12. (Erdbeben in Antiochia).

Ἀνὰ δὲ τὸ δεύτερον ἔτος Λέοντος τῆς βασιλείας, κλόνος τῆς γῆς ἐξαίσιος καὶ βρασμὸς ἀνὰ τὴν Ἀντιόχου γίνεται, τινῶν μὲν παρὰ τοῦ κατ' αὐτὴν δήμου προγεγενημένων, πρὸς πᾶσαν ἐκβακχευθέντων μανίαν, πάσης τε θηριώδους ἐπέκεινα γενομένων γνώμης, ὥσπερ δὲ προοίμιον τοῖς τοιούτοις κακοῖς παρασχομένων. Γίνεται γοῦν χαλεπώτατος ἕκτον καὶ πεντακοσιοστὸν ἔτος χρηματιζούσης τῆς πόλεως, περὶ τετάρτην ὥραν τῆς νυκτός, τετάρτην καὶ δεκάτην ἄγοντος ἡμέραν τοῦ Γορπιαίου μηνός, ὃν Σεπτέμβριον Ῥωμαῖοι προσαγορεύουσι, Κυρίας ἐπικαταλαβούσης ἡμέρας, ἀνὰ τὴν ἑνδεκάτην ἐπινέμησιν τοῦ κύκλου. Es sei das 6. Erdbeben seit dem des Trajan gewesen. E. gibt genaue Einzelheiten über den Einsturz der Gebäude in der Neustadt, der Säulenhalle vor dem Palast, der Stadttore, nur ein Bad blieb erhalten. In der Altstadt blieben die Bäder des Trajan, Severin und Hadrian fast ganz erhalten. Die Ostrakine genannte Gegend und das Νυμφαῖον wurde zerstört. Ὧν τὸ καθέκαστον περιέργως Ἰωάννῃ ἱστόρηται τῷ Ῥήτορι. Φησὶ δ' οὖν ὡς χίλια χρυσίου τάλαντα πρὸς τοῦ βασιλέως ἐκ τῶν φόρων ἀφείθη τῇ πόλει, καὶ τοῖς πολίταις δὲ τῶν ἠφανισμένων τῷ πάθει τὰ τέλη· ἐπιμελήσασθαι δὲ τούτων καὶ τῶν δημοσίων οἰκοδομιῶν.

Malalas l. XIV (p. 369).

Ἐν δὲ τῇ βασιλείᾳ Λέοντος ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη τὸ τέταρτον αὐτῆς πάθος μηνὶ Σεπτεμβρίῳ ιγ' διαφαούσης κυριακῆς ἔτους κατὰ τὴν αὐτὴν Ἀντιόχειαν χρηματίζοντος φς', ἐπὶ τῆς ὑπατείας Πατρικίου· καὶ ἐχαρίσατο τοῖς Ἀντιοχεῦσι καὶ τῇ πόλει λόγον κτισμάτων ὁ αὐτὸς βασιλεὺς πολλά.

Euagrios hat zunächst eine genaue Zeitbestimmung: um die 4. Stunde, während Malalas allgemeiner sagt: In der Morgenfrühe. Auch die übrigen genauen Zeitbestimmungen bei Euagrios machen es unmöglich, den Malalas als Quelle bzw. Vorlage anzunehmen. Die von Euagrios berichteten Zerstörungen werden von Malalas gar nicht erwähnt; die allgemeine Notiz des Malalas, daß der Kaiser den Bürgern und der Stadt viel schenkte, wird von Euagrios in genaueren Angaben wiedergegeben: „Der Kaiser schenkte tausend Talente Gold, erließ den Bürgern für die zerstörten Gebäude die Steuern und ließ die Staatsgebäude wieder in Stand setzen". Auch an dieser Stelle kann Malalas deshalb nicht als Quelle für Euagrios in Betracht kommen. Leider hat Nau beim Bericht des Ps.-Dionysios über dieses

Erdbeben in Antiochien ad a. 770 Gr. keine nähern Angaben gemacht, so daß sich nicht ersehen läßt, ob Euagrios mit Ps.-Dionys. übereinstimmt. Die Vermutung drängt sich gerade bei den detaillierten Schilderungen über Antiochien auf, daß Johannes von Antiochien die Quelle war.

Die vierte Stelle, in der Euagrios auf Johannes Rhetor als Berichterstatter verweist, findet sich lib. III, cap. 28: Über Mammianos und die von ihm errichteten Werke. Euagrios berichtet, daß eine von ihm erbaute Statue die Inschrift trägt: Μαμμιανὸς ὁ φιλόπολις.
(Dieser Bericht fehlt bei Malalas).

Endlich ist lib. IV cap. 5 der Bericht über das Erdbeben und die Feuersbrunst in Antiochien mit demjenigen bei Malalas l. XVII (p. 419/421) verwandt. Euagrios gibt lediglich ein Exzerpt; trotzdem hat er an einigen Stellen ein sachliches Plus, welches auf eine andere Quelle als Malalas verweist. Außerdem gibt gerade diese Stelle einen bisher anscheinend völlig übersehenen Aufschluß über seine Quelle, den Johannes Rhetor.

Euagrios.

Ὑπὸ τοῖς αὐτοῖς Ἰουστίνου χρόνοις, ἐμπρησμοί τε συχνοὶ καὶ δεινοὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχου γεγόνασιν, ὥσπερ ἡγούμενοι τῶν γεγενημένων ἐν αὐτῇ φοβερωτάτων κλόνων, καὶ προοίμιον τοῖς παθήμασι παρεχόμενοι. Μετὰ γὰρ βραχύν τινα καιρόν, ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας, μηνὶ δεκάτῳ, ἀνὰ τὸν Ἀρτεμίσιον μῆνα ἤτοι Μάϊον, ἐννάτῃ καὶ εἰκοστῇ αὐτοῦ ἡμέρᾳ κατ' αὐτὸ τῆς μεσημβρίας τὸ σταθερώτατον, τῆς ἕκτης ἡμέρας τῆς καλουμένης ἑβδομάδος, βρασμὸς καὶ σεισμὸς ἐπελθόντες τῇ πόλει, μικροῦ πᾶσαν ἀνατρέψαντες κατήγαγον· οἷς καὶ πῦρ εἵπετο, ὥσπερ τὴν συμφορὰν μετ' αὐτῶν διανειμάμενον. Ἃ γὰρ ἐκεῖνοι οὐ κατέλαβον, τὸ πῦρ ἀμφινεμόνενον ἐξηνθράκωσέ τε καὶ ἀπετέφρωσε. Καὶ ὅσα μὲν τῆς πόλεως πέπονθεν, ὅσοι τε τοῦ πυρὸς καὶ τῶν σεισμῶν ἔργον γεγόνασιν, ὡς τὸ εἰκὸς ὑπέθετο, ὁποῖά τε παράδοξα καὶ λόγου χρείττω συμβέβηκε, περιπαθῶς ἀφήγηται Ἰωάννῃ τῷ Ῥήτορι, ὧδε τῆς ἱστορίας καταλήξαντι.

Joh. Malalas, p. 419.

Τῷ δὲ ἑβδόμῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη τὸ πέμπτον αὐτῆς πάθος ἐν μηνὶ Μαΐῳ, ὑπατείας Ὀλυβρίου· πολὺς γὰρ ἦν ὁ φόβος ὁ τοῦ θεοῦ γενόμενος κτλ s. oben S. 248.

Trotz der summarischen Zusammenfassung der Ereignisse gibt Euagrios viel genauere Zeitbestimmungen. Gerade diese Beobachtung beweist, daß seine Vorlage nicht Malalas ge-

wesen sein kann. Johann von Ephesos und Michael haben gerade bei der Schilderung dieses Erdbebens den Johannes von Antiochien als Quelle angegeben. Die fünf Berichte, in denen Euagrios auf Johannes Rhetor als Quelle verweist, weisen gerade wegen der genauen Lokalkenntnisse auf Antiochien hin. Auffallend ist die Behauptung des Euagrios, daß Johannes Rhetor mit der Schilderung dieses Erdbebens seine Geschichte beschloß. Auf Johannes Malalas paßt diese Notiz in keinem Falle. Denn daß dessen Chronik ursprünglich mit dem Jahre 528 geschlossen habe, wie Brooks a. a. O., p. 300 annimmt, ist eine ganz willkürliche Hypothese. Aber auch bei der Annahme, daß die verschollene Chronik des Johannes von Antiochien die Vorlage für Euagrios war, ist dessen Bemerkung über den Schluß nicht zutreffend. Denn die Berichte über die Bekehrung der Heruler und Hunnenkönige, die Bekehrung der Himyariten und Kuschiten, der Zerstörung von Pompejopolis i. J. 539, dem sechsten Erdbeben von Antiochien, welche Ps.-Dionysios, Malalas und Theophanes haben, mußten auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden (s. oben S. 251 ff.). Allerdings gibt nun folgende Hypothese eine annehmbare Erklärung: Die Berichte über die obigen Ereignisse mit Ausnahme der Schilderung des antiochenischen Erdbebens können auf Originalberichte, z. B. den Brief des Simeon von Beth-Aršam über die Homeriten zurückgehen. Die antiochenischen Erdbeben hat Euagrios ohnehin nicht alle aufgezählt, und keines ausführlich beschrieben, obwohl ihm nach eigenem Zeugnis wenigstens für das 5. Erdbeben ein eingehender Bericht vorlag. Anscheinend hatte er weniger Interesse an Antiochien oder hielt es nicht für zweckmäßig, bereits vorhandene ausführliche Berichte zu wiederholen. Wir mußten oben S. 255 darauf hinweisen, daß der Bericht des Ps.-Dionys. und Michael über die Vision eines Gläubigen über den Wiederaufbau der Stadt Antiochien einen mit den Ortsverhältnissen vertrauten Verfasser verrät. Da Malalas diese Schilderung nicht hatte, vermuteten wir auch hier den Johannes von Antiochien als Quelle. Wir wiesen auch schon darauf hin, daß in dem Bericht über

das 6. Erdbeben in Antiochien die letzten[1] gemeinsamen Berührungspunkte zwischen Ps.-Dionysios und Malalas sich vorfinden. Die Bemerkung des Euagrios, Johannes Rhetor habe seine Geschichten mit dem Bericht über das fünfte Erdbeben geschlossen, mußte, wenn wir Johannes Rhetor mit Johannes von Antiochien identifizieren, eine Einschränkung erfahren: Johannes von Antiochien hat auch noch das sechste Erdbeben in seine Geschichte aufgenommen. Auf keinen Fall paßt die Bemerkung des Euagrios auf Malalas. Denn dieser berichtet nach dem fünften Erdbeben noch ausführliche Geschichten unter dem Kaisertum Justinians; über die Ausdehnung läßt sich, rein äußerlich genommen, ein Einblick gewinnen, wenn man die 77 Seiten in der Bonner Ausgabe des Malalas betrachtet, die nach der Schilderung vom 5. antiochenischen Erdbeben folgen. Als feststehende Tatsachen können deshalb aus dem Vergleich des Euagrios mit Malalas nur folgende gelten: 1. Euagrios hat den Joh. Malalas nicht benutzt; 2. Euagrios benutzt gerade über die Vorgänge in Antiochien eine Quelle, die vorzügliche Lokalkenntnisse aufweist. Er nennt den Verfasser dieser Quelle Johannes Rhetor.

Es wurde bereits oben einmal eine Stelle aus der äthiopischen Chronik des Johannes von Nikiu herangezogen. Diese Chronik wurde in der Zeit ca. 693—700 n. Chr. von dem Bischof Johannes von Nikiu griechisch geschrieben und ins Arabische übersetzt. Der griechische Urtext und die arabische Übersetzung sind verloren. Wir haben den Text nur in einer i. J. 1602 n. Chr. geschriebenen äthiopischen Übersetzung. Gerade im ersten Teile zeigt die Chronik auffallende Ähnlichkeit mit den Fragmenten der Chronik des Johannes von Antiochien und Johannes Malalas. Zotenberg[2] hat bereits in

[1] Der Bericht über das Erdbeben in Kyzikos und den Kometen wird aus unabhängigen Quellen erfolgt sein. Da alle übrigen von Malalas und Dionysios geschilderten Ereignisse gänzlich verschieden sind, ist diese Hypothese berechtigt.

[2] H. Zotenberg, *Mémoire sur la chronique Byzantine de Jean, évêque de Nikiou, Journal asiatique, VII. Sér. t. 10.* Paris 1827 p. 451—517. t. 12 (1878) p. 245—347. t. 13 (1879) p. 291—392.

den Noten die Stellen angemerkt und erklärt, daß es schwer zu bestimmen sei, ob eine Stelle aus Joh. Antiochenus oder Johannes Malalas entnommen sei. Ja, an einer Stelle scheint Johannes von Nikiu einen ursprünglicheren Text als Johannes Antiochenus und Malalas zu haben. Bei dem Bericht über die Bekehrung des Hunnenkönigs behauptet er, daß auch dessen Bruder Christ geworden sei (p. 332). Malalas sagt nur: Als der König in sein Land kam, εὗρε τὸν ἴδιον ἀδελφόν. καὶ ἐάσας αὐτὸν μετὰ βοηθείας Οὐννικῆς ἀνεχάρησεν (p. 432). Der Bericht des Johannes von Nikiu erinnert deshalb an Ps.-Dionysios, der (ad a. 345) zu der Schilderung bei Malalas hinzufügt: „Er (der Hunnenkönig) erzählte ihm (dem Bruder) seine Bekehrung zum Christentum, zeigte ihm die reichen Geschenke des Römerkönigs, und erregte seine Bewunderung." Da indes die Berichte des Johannes von Nikiu sehr kurz gehalten sind und als bloße Exzerpte erscheinen, andererseits Ps.-Dionysios und Malalas nur durch geringe inhaltliche Änderungen sich unterscheiden und dadurch die Annahme einer gemeinsamen Vorlage notwendig machen, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob Joh. von Nikiu den Malalas oder eine diesem verwandte Quelle zur Vorlage gehabt hat.

Johannes Damascenus scheint unsern Malalas in der *oratio III de imaginibus*[1] benutzt zu haben; doch muß erwähnt werden, daß ebenfalls einige formelle Änderungen sich finden. Joh. Damascenus schöpft nach seiner Angabe: ἐκ τῆς χρονογραφίας Ἰωάννου Ἀντιοχείας, τοῦ καὶ Μαλάλου. Leider ist in den Fragmenten des Johannes von Antiochien diese Stelle nicht vorhanden, sodaß wir nicht urteilen können, ob etwa auch dieser Historiker hier in Betracht kommt.

Endlich soll Georgius Monachus den Malalas selbständig benutzt haben für die Berichte aus der Zeit des Anastasios.[2] Ich gebe den Text, der die Einleitung zur Berichterstattung über diesen Kaiser bildet.

[1] Migne, *PG.* XCIV, col. 1310 ff.; Malalas, p. 236.

[2] Krumbacher, l. c. 354.

Georg. Monachus.[1]

Μετὰ δὲ Ζήνωνα ἐβασίλευσεν Ἀναστάσιος ὁ δίκορος ὁ Δυῤῥαχίτης ἔτη κζ΄. Λέγεται δὲ περὶ αὐτοῦ, ὅτι Δυῤῥαχίτης ὢν, υἱὸς πρεσβυτέρου, καὶ χρεώσας λίτρας χρυσίου ρ΄ διὰ τὸ ναυαγῆσαι αὐτὸν γ΄, ὁ δὲ στρατηγὸς ὁ ὢν ἐν τῷ Δυῤῥαχίῳ διὰ τὰ νομίσματα βουλόμενος λαβεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ πρεσβυτέρου, καὶ συγγενέσθαι μετ᾽ αὐτῆς, διεκωλύθη παρὰ θείας ὀπτασίας. ἔλαβε δὲ τὸ παιδίον τοῦ πρεσβυτέρου, καὶ ἀνῆλθεν ἐν τῷ παλατίῳ.

Malalas, p. 392.

Μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν Ζήνωνος ἐβασίλευσεν ὁ θειότατος Ἀναστάσιος ὁ δίκορος, ὁ Δυῤῥαχηνός, ὁ ἀπὸ τῆς νέας Ἠπείρου, ἀπὸ σιλεντιαρίων, ἐπὶ τῆς ὑπατείας Ὀλυβρίου τοῦ υἱοῦ Ἀρεοβίνδου· ὅστις ἐβασίλευσεν ἔτη κφ΄ καὶ μῆνας γ΄, στεφθεὶς ἐν μηνὶ Ἀπριλλίῳ τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ τῆς μεγάλης ἑβδομάδος. καὶ ἠγάγετο Ἀριάδνην τὴν τοῦ Ζήνωνος τοῦ πρὸ αὐτοῦ βασιλεύσαντος γενομένην γυναῖκα. Darauf folgt die Personalbeschreibung.

Georgius Monachus hat demnach einen ganz anderen Bericht zur Vorlage gehabt. In den übrigen Mitteilungen deckt er sich zwar inhaltlich oft mit Malalas; indes kann aus den oben schon angeführten Darlegungen aus einer inhaltlichen Gleichheit noch lange nicht auf direkte Benutzung geschlossen werden.

Da Kedrenos auch den Theophanes und Georgius Mon. benutzt hat, läßt sich bei ihm gar nicht feststellen, ob eine direkte Abhängigkeit von Malalas vorliegt.

Das Resultat dieser Untersuchung ist folgendes: Die bisherige Behauptung, Theophanes, das Chronicon Paschale, Euagrios, Johannes von Nikiu, Georgius Monachus und Kedrenos hätten direkt den Malalas ausgeschrieben, muß als unbeweisbar zurückgewiesen werden. Es läßt sich nur beweisen, daß diese Historiker inhaltlich vielfach mit Malalas übereinstimmen. Da indes aus der Vergleichung des Ps.-Dionysios, Malalas, Theophanes und Chron. Pasch. hervorging, daß eine Quelle vorhanden war, welche mit Malalas vielfach übereinstimmte, aber nicht mit diesem identisch war, ist es möglich, daß diese Quelle auch den übrigen Chroniken vorgelegen hat. Die endgültige Entscheidung über alle diese Fragen kann nur die Entdeckung der Chronographie des „Johannes

[1] Migne, *PG.* CX, col. 763.

von Antiochien" bringen. Die Chronik des Johannes Malalas, welche uns jetzt vorliegt, ist nur eine erweiterte Bearbeitung des Johannes von Antiochien, der von den oben erwähnten Schriftstellern benutzt worden ist. Ob der Redaktor dieser Bearbeitung ein Johannes mit dem Beinamen Malalas war, oder ob man unserem Johannes von Antiochien diesen Titel gegeben hat, ist eine völlig gleichgültige Frage. Die Verweisung des Euagrios auf einen Johannes Rhetor, der nicht Johannes Malalas ist, macht es übrigens wahrscheinlich, daß man unserem Johannes von Antiochien diesen Namen gegeben hat. Im Wesentlichen wird daher Gleye mit seiner Lösung der Johannesfrage Recht behalten, der bekanntlich in der Chronik des Malalas nur eine vulgarisierte Form der Chronik des Johannes von Antiochien sieht.

Wir müssen nun wieder zur Chronik des Ps.-Dionysios zurückkehren. Die vierteilige Chronik des Anonymus, bisher genannt Dion. von Tell-Maḥrê hat durch Nau folgende Erklärung über Entstehung und Verfasserschaft gefunden:

Im Jahre 518 schrieb der Archimandrit des Johannesklosters in Amid, Sergius, an einen Professor an einer Schule in Edessa und bat ihn, ihm die Unglücksfälle in Mesopotamien während der letzten fünfzehn Jahre zu beschreiben. Sein Freund antwortete ihm und versprach ihm einen neuen Brief über die Friedensjahre, welche dem Perserkriege folgten. Die Verfolgung v. J. 521 verhinderte den zweiten Brief und ließ auch den ersten in Vergessenheit geraten, bis Johannes von Asien ihn bei einem Besuche fand, den er seinem alten Kloster abstattete. Er hielt es für gut, diesen Brief seiner Geschichte einzuverleiben, obwohl die Ideen dieses Briefes nicht sehr jakobitisch waren. Als Verfassergabe schenkte er seine Geschichte dem alten Kloster des hl. Johannes in Amid; dank der guten Beziehungen, welche zwischen diesem Kloster und dem von Zuqnîn bestanden, wurde eine Kopie des zweiten Teiles der Geschichte für dieses gemacht.

Zwei Jahrhunderte später, gegen 775, befand sich in Zuqnîn ein gewisser Josue, Priester und Stylit. Um sich „zwischen Himmel und Erde" seine Zeit zu vertreiben, studierte er die Bibliothek des Klosters und konnte bald die Bibel und Johannes von Asien auswendig. Es kam ihm der Gedanke, alle Leiden zu erzählen, welche über Amid

gekommen waren. Er begann eine Weltgeschichte. Nach dem ersten Teile erlahmte sein Eifer; er war glücklich, ein „Resümé" des Sokrates zu finden, welches wahrscheinlich in dem ersten Teile des Johannes von Asien vorlag; er setzte dann wörtlich den Johannes von Asien in seine Geschichte mit dem Briefe an Sergius und dem Briefe des Simeon von Beth-Aršam an einen anderen Simeon, Abt von Gabula.

Endlich verfaßte er den letzten Teil mit Hilfe von Erzählungen, welche ihm von den Alten des Klosters zugingen. Das ganze Werk widmete er seinen Oberen und seinen Brüdern, welche ihm bei der Abfasssung geholfen hatten.[1]

Diese Hypothese ist zweifellos geistreich; sie muß indes viele Berichtigungen erfahren: 1. Der Brief an Sergius[2] und die Leidensgeschichte Mesopotamiens ist nicht im Jahre 518, sondern 507 verfaßt.[3] Bis zur „Verfolgung vom Jahre 521" hätte der Verfasser 14 Jahre lang Zeit zu einem zweiten Briefe gehabt; die von Nau angegebenen Ursachen für die Verhinderung des zweiten Briefes und das Vergessen des ersten Briefes sind völlig beweislose Behauptungen. 2. Der dritte, uns vorliegende Teil der Kirchengeschichte des Johannes ermöglicht ein sicheres Urteil über die Methode und die Anlage der beiden ersten Teile seines Werkes. Es muß für völlig ausgeschlossen gelten, daß er die Chronik Josuas, ohne Angabe der Quelle, wörtlich aufgenommen und diese dann nochmals exzerpiert habe. Ein solch stumpfsinniger Abschreiber war Johannes nicht. Den Beweis dafür, daß Joh. von Asien die Chronik Josuas nicht hatte, geht auch daraus hervor, daß Michael der Syr. sie nicht aufgenommen hat. 3. Die Glosse über die Verfasserschaft Josuas befindet sich nach dem Brief an Sergius, also mitten im 3. Teile der Kirchengeschichte des Anonymus. Wenn dieser Josua der Verfasser bezw. Epitomator und Redaktor der drei ersten

[1] Nau, *ROC 2*, Paris 1897, p 52/53.

[2] Baumstark, *Lucubrationes Syro-Graecae.* Leipzig 1894 (*Jahrb. f. klass. Philol.* Hrsg. von Alfred Fleckeisen. *21. Supplementband*) stellt p. 323/324 die Vermutung auf, daß dieser Sergius identisch sei mit dem Sergius von Rešaïn, der auch die Synodalakten von Kpel i. J. 536 unterzeichnet habe (p. 372). Für unseren Zweck ist diese, von B. selbst als schwer begründbare Hypothese bezeichnete Vermutung ohne Beweiskraft.

[3] Ich werde diesen Beweis in einem besonderen Aufsatz erbringen.

Teile der Chronik wäre, so ist es unverständlich, daß der Schreiber dieser Glosse diese Notiz an jene Stelle setzte. Er hat zweifellos den Josua nur für den Verfasser des Briefes und der Leidensgeschichte Mesopotamiens gehalten; ich wüßte keinen Grund, der uns berechtigt, diesem Schreiber Unwahrheit und schlechtere Sachkenntnis als uns Epigonen des 20. Jahrhunderts zuzuschreiben. 4. Die Voraussetzungen der Nau'schen Hypothese, daß Johannes im Johanneskloster einen Besuch machte und dort den Brief vorfand, daß er seine Geschichte dem Kloster schenkte, daß dieses Kloster wiederum eine Kopie dem Kloster in Zuqnîn schenkte, schweben völlig in der Luft. Kombinationen darf man aber nie machen, ohne daß einige sichere Anhaltspunkte vorliegen.

Über den Verfasser der Chronik läßt sich nur folgendes sagen: Der vierte Teil der Chronik zeigt, daß der Verfasser ein ziemlich unwissender, die geschichtlichen Daten und Ereignisse willkürlich behandelnder Mann war. Seine Vorliebe für das Kloster Zuqnîn verrät, daß er aus diesem Kloster stammte. Er schrieb um das Jahr 775 eine vierteilige Chronik: Der erste Teil war fast ganz dem Eusebios entnommen, doch benutzte er auch die Edessenische Chronik, der zweite Teil war ein Auszug aus Sokrates, den er vielleicht als Epitome schon vorfand, der dritte Teil besteht aus dem Briefe des Josua und seiner Leidensgeschichte Mesopotamiens, dem zweiten Teile des Johannes von Asien, der Edessenischen Chronik, den vierten Teil verfaßte er selbst. Der Name des Autors ist nicht bekannt. Wir können ihn den Chronisten von Zuqnîn nennen.

Ein frühbyzantinisches Kreuzigungsmosaik in koptischer Replik.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Aus dem 6. Jahrhundert sind uns für den Osten zwei monumentale Darstellungen der Kreuzigung durch literarische Zeugnisse einigermaßen näher bekannt: die von Choirikios in seiner Schilderung des Bilderschmuckes der Justinianischen Sergioskirche in Gaza erwähnte und diejenige, welche im Rahmen ihres wahrscheinlich unter Justinos II geschaffenen Mosaikenschmuckes nach Heisenberg[1] die Ostkuppel der Apostelkirche in Konstantinopel zierte und für welche uns heute die beiden Beschreibungen des Konstantinos Rhodios[2] und Nikolaos Mesarites[3] zugebote stehen. Leider sind wir aber doch über beide Werke weniger gut unterrichtet, als man wünschen möchte. Für die Darstellung in Gaza bietet Choirikios nur Andeutungen,[4] von denen sich kaum sagen läßt,

---

[1] *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. I S. 147. — Bezeugt ist durch Mesarites nur die Anbringung im östlichen Kreuzarme (ἐν τῇ περὶ τὴν ἕω στοᾷ) überhaupt. Die Gründe für die Verlegung gerade in die Kuppel sind allerdings gute, obgleich schwer zu sagen ist, wie sich die Komposition dem Kuppelraume soll eingeordnet haben.

[2] Lagrand, *Description des oeuvres d'art et de l'église des Saints Apôtres; poème en vers jambiques par Constantin le Rhodien. Revue des Études Grecques* IX S. 32—65. V. 914—981 (S. 63 ff.).

[3] Heisenberg a. a. O. S. 37 f. (Kap. 17 des Textes).

[4] Boissonade, *Choiricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta.* Paris 1846. S. 98: τῷ πάντων αἰσχίστῳ θανάτου τρόπῳ παρέδωκαν λῃστρικῆς μεταξὺ ξυνωρίδος. Das könnte, streng genommen, auf eine allereinfachste Komposition, nur aus Christus und den Schächern bestehend, führen, wie die Türe von S. Sabina in Rom sie bietet. Nur wäre der Herr im Osten wohl gewiß mit dem Colobium bekleidet gewesen.

wie weit sie auch nur den wesentlichsten ikonographischen Bestand der Komposition erschöpfen oder nicht. Die poëtische Beschreibung des Konstantinos Rhodios kann in ihren Einzelheiten für eine Rekonstruktion des Eulaliosmosaiks naturgemäß nur mit Vorsicht gebraucht werden. Von derjenigen des Mesarites ist unglücklicherweise nur das Kopfstück erhalten.

Immerhin hatte schon auf Grund der ersteren Reil in seiner grundlegenden Studie über *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*[1] folgende Motive als in die Komposition aufgenommen erkannt: Christus am Kreuze, die mitgekreuzigten Schächer, den Lanzenstich, die Darbietung von Essig und Galle, Maria und Johannes, Sonne und Mond verfinstert und einen landschaftlichen Hintergrund, in dem die Schrecken des Erdbebens zum Ausdruck kamen. Er wollte demgemäß in dem Mosaik ein Exemplar, dessen erblicken, was ihm „der zweite morgenländische (Haupt-)Typus" der Σταύρωσις ist: des am reinsten jetzt auf dem Schiebdeckel eines Holzkästchens aus dem Schatz der Kapelle Sancta Sanctorum[2] vertretenen Bildtyps. Heisenberg[3] stimmte bezüglich der aus Konstantinos zu erschließenden Züge mit ihm überein, gewann jedoch durch eindringende Wertung des von Mesarites Gebotenen noch einige weitere. Mit feinem Gefühle empfand er aus dessen Gegenüberstellung von Golgotha und Thabor heraus, daß der Ort der Kreuzigung sehr nachdrücklich als wirklicher Berg charakterisiert gewesen sein müsse. Aus der von Mesarites bei der Beschreibung anderer Darstellungen beliebten Ausdrucksweise ergab sich ihm, daß der Hauptmann von Mt. 27, 54 und die den Herrn verspottenden Juden Platz gefunden hatten. Ein Gleiches gilt von den klagenden Frauen, die man in der Kreuzigungsminiatur

[1] Leipzig 1904 (*Studien über christl. Denkmäler. Hgeg. von* Ficker. Heft 2) S. 69 f.

[2] Lauer, „*Le trésor du Sancta Sanctorum.*" *Monuments Piot XV.* Taf. XIV und darnach Diehl, *Manuel d'Art Byzantin.* Paris 1910. S. 553 Abb. 266; Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Freiburg i. B. 1908. S. 115 Abb. 59.

[3] A. a. O. S. 191.

des Rabbûlâ-Kodex als Gegenstück zu Maria und Johannes erblickt. Auch die um die Kleider losenden Soldaten dürften nach ihm nicht gefehlt haben.

Wie bei anderen Gegenständen glaubte er schließlich, einen bedeutsamen Einfluß des im 6. Jahrh. Geschaffenen auf die byzantinische Kunst der Folgezeit wahrnehmen zu können. Miniaturen des griechischen und des slawonischen Chludoffpsalters, die Darstellung der Gregorillustration der Pariser Hs. *Gr. 510* und vor allem das Mosaik von San Marco in Venedig sollten hier diesen Einfluß verraten. Aber es muß doch äußerst bedenklich machen, daß, wie er selbst nachdrücklich hervorhebt, hier durchweg an den beiden Schächern eines der weitaus bestbezeugten Motive des vermeintlichen Vorbilds fehlt. Ich meinerseits möchte bei dieser Sachlage bei keinem dieser Denkmäler einen näheren Zusammenhang mit dem konstantinopolitanischen Mosaik des 6. Jahrh.s annehmen. Dagegen glaube ich, daß geradezu eine Replik desselben von dem bedeutsamsten erhaltenen Werke koptischer Buchmalerei dargeboten wird.

Das im J. 1179 entstandene Tetraevangelium des Michaël von Damiette, *Fonds Copte 13*, der Bibliothèque Nationale in Paris, bringt in seiner Mt.-Illustration auf Bl. 83v⁰ ein Kreuzigungsbild, das ich hier erstmals veröffentliche. Die überaus rohe Ausführung und eine so echt koptische barbarische Einzelheit wie die abgehackten Füße der beiden Schächer, die als Verbildlichung des κατέαξαν τὰ σκέλη von Jo. 19, 32 frei in der Luft zu schweben scheinen, vermögen gewiß nicht den Eindruck zu verwischen, daß wir einer in ihrer Eigenart ikonographisch hochinteressanten Darstellung gegenüberstehen, deren Prototyp zu ermitteln sich der Mühe reichlich lohnen dürfte.

Das Auffallendste ist die mindestens mannshoch gedachte fast senkrecht abfallende Geländeerhebung deren ebene Hochfläche die drei Kreuze und zwischen ihnen die Gestalten von Speer- und Schwammhalter trägt. Das ist zunächst ganz unverkennbar nichts Anderes als der im Apsismosaik von S. Pudenziana in einen spitz zulaufenden Kegel verwandelte

Felswürfel des ἅγιος Γολγοθᾶς, wie er auf Treppen ersteigbar, aus dem inneren Hofraume der Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem aufragte.[1] Dieser aber war in der hier dargestellten Weise nicht mehr sichtbar, seit nach

Cod. Paris. Copt. 13 Bl. 83[vo].

der Perserkatastrophe des J. 614 Modestos ihn mit seiner neuen „*Golgathana ecclesia*“ so überbaut hatte, daß nurmehr seine Westseite mit der jetzt in ihr sich öffnenden Höhlenkapelle des ἁγίου Κρανίου den tiefer gelegenen vorderen gegen den höher gelegenen hinteren Teil derselben abschloß.[2] Da-

[1] Die Stufenaufgänge werden bezeugt durch den Pilger von Piacenza cap. 19 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII.* S. 171 f.): „*Ab una parte ascenditur per gradus*“ und Johannes Rufus in der Biographie Petros des Iberers (*ed.* Raabe. Leipzig 1895. S. 38; Übers. S. 41): ܘܟܕ ܣܠܩܘ ܠܐܬܪܐ ܕܓܓܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܢ ܓܒܐ ܓܪܒܝܝܐ („und als sie zur Stätte des hl. Golgotha von der Nordseite heraufgestiegen waren“).

[2] Vgl. den Abschnitt über „*Golgotha und Kranion*“ in meinem Buche über *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem.* Paderborn 1915. S. 17—27.

mit ist denn der gesuchte Prototyp ohne weiteres in die Zeit vor 614 festgelegt. Auf der anderen Seite könnte man sich kaum besser als an der Hand unserer Miniatur vergegenwärtigen, was in dem konstantinopolitanischen Mosaik zu einem Vergleiche der Kreuzigungsstätte mit dem Thabor herausforderte.

Eine zweite besonders auffällige Eigentümlichkeit der koptischen Miniatur ist die Art, wie in ihr Christus bekleidet erscheint. Er trägt nicht das in der vorikonoklastischen Kunst herrschende Colobium, aber auch nicht den durchweg als ein helles, d. h. leinenes Tuch auftretenden Lendenschurz späterer Darstellungen, sondern ein dunkles von den Hüften bis an die Kniee reichendes Gewandstück, das man gewiß als die untere Hälfte eines Coloblums verstehen würde, wenn etwa zufällig der obere Teil des Gekreuzigten zerstört wäre. Über die Bekleidung des Herrn in dem byzantinischon Mosaik machen Konstantinos Rhodios und Mesarites scheinbar sich widersprechende Angaben. Ersterer nennt ihn V. 928 γυμνόν, nach letzterem war er φαιὰν περιβεβλημένος στολήν, δεῖγμα ταύτην οὖσαν τοῦ τάφου καὶ τῆς ταφῆς. Heisenberg glaubte[1] dahin harmonisieren zu dürfen, daß „der Dichter“ γυμνός „mit der altgriechisch-klassischen Bedeutung ‚ohne Oberkleid, im bloßen Chiton‘ gebraucht“ habe. Aber das ist von vornherein bei einem Byzantiner der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts kaum glaubhaft. Vollends, gefolgt von den Worten: κακούργων ἐν μέσῳ κατακρίτων, muß die Bezeichnung des Gekreuzigten als γυμνός doch gleichfalls auf seine tiefste Erniedrigung gehen, also eine wirkliche, wenn auch nur relative, Nacktheit aussagen wollen. An eine Bekleidung nur mit dem späteren linnenen Lendenschurz oder gar mit dem Schamtuche der Türe von S. Sabina und des Londoner Elfenbeinkärtchens Dalton No. 291 zu denken, verbietet wieder Mesarites, der etwas sah, was er als eine στολή glaubte bezeichnen zu dürfen. Deren dunkle Farbe ist ihm wie Konstantinos die mangelhafte Verhüllung des heiligen Leibes, die

[1] A. a. O. S. 191.

sie bot, aufgefallen. Die Aussagen beider Zeugen lassen sich gleichmäßig verstehen, sobald man annimmt, daß sie im Mosaik sahen, was uns heute die Miniatur zeigt. Ursprünglich könnte das allerdings dort wohl kaum gewesen sein. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß das erst an den Hüften beginnende dunkle Gewandstück in dem Mosaik, wie dasselbe sich seit der Restaurierung der Apostelkirche durch Basileios I (867—886) präsentierte, wirklich der Rest eines alten Colobiums, der Oberkörper des Heilands also vor jener Restaurierung zerstört gewesen und bei ihr im Geiste jüngerer, bereits an den bloßen Lendenschurz gewöhnter Kunst unbekleidet ergänzt worden war.

Auf zwei weitere Unstimmigkeiten zwischen dem Rhodier und Mesarites, welche mit jener Ausbesserung des Mosaiks zusammenzuhängen scheinen, fällt gleichfalls neues Licht, wenn wir die koptische Miniatur auf das Mosaik des Apostoleions zurückführen. Jener glaubte in ihm nach V. 934 den Heiland κρεμάμενόν τε νεκρὸν ἐν σταυροῦ ξύλῳ zu sehen. Nach diesem hing er ὡς ἄνθρωπος θνήσκων am Kreuze. Auf die von wirklichem Todesleiden nichts wissende majestätische Ruhe des aufrecht, mit höchstens etwas leicht geneigtem Haupte und mit weit geöffneten Augen „vom Holze herab herrschenden“ Gottmenschen der alten Interpolation von Ps. 95 (94), 10, wie ihn in klassischer Reinheit etwa das Gemälde von S. Maria Antiqua in Rom[1] vorführt, kann natürlich auch der letztere Ausdruck nicht gehen. Ein sei es nun schon toter, sei es in den letzten Zügen mit dem Tode ringender Christus war — wiederum gewiß erst — bei den Restaurierungsarbeiten des 9. Jahrhs. geschaffen worden. Aber ob der Tod schon als eingetreten gedacht sein sollte oder nicht, konnte in der Tat einem starken Zweifel unterliegen, wenn bei jenen Arbeiten geschaffen worden war, was die koptische Miniatur wiedergibt. Denn eine gewisse Unklarheit in dieser Beziehung ist

[1] v. Grüneisen, *Sainte Marie Antique.* Rom 1911. Taf. XXXIX = LX 2. Reil a. a. O. Taf. III. Sonstige Abbildungen und Literatur bei diesem S. 75, Anmk. 4 verzeichnet.

hier nicht zu verkennen. Weiter schildert Konstantinos den gekreuzigten Christus des Mosaiks als ἥλοις χέρας τε καὶ πόδας πεπαρμένον, während Mesarites von einer ἀνάρτησις, einem ans Kreuz Gebundensein, redet. Heisenberg wollte[1] auch an diesem Punkte einseitig seinem neuen Zeugen Vertrauen schenken. Aber er hat dabei nicht hinreichend gewürdigt, daß dieser selbst τὴν ἐν σταυρῷ ἑκούσιον ἄνοδον καὶ ἀνάρτησιν des Herrn der Herrlichkeit von Moses ausdrücklich διὰ τῆς τοῦ χαλκοῦ ὄφεως ἐν ξύλῳ προσηλώσεως καὶ ἀναρτήσεως vorgebildet sein läßt, also Nägel und Stricke erblickte. Das erklärt sich unschwer, wenn wir annehmen, daß bei dem ursprünglichen Mosaik des 6. Jahrh. in der Tat eine bloße ἀνάρτησις gegeben und demgemäß eine Nagelung an den Füßen auch noch um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert nicht sichtbar war, die Restauration unter Basileios I dagegen bei ihrer Ergänzung des Oberkörpers eine προσήλωσις der Hände eingeführt hatte. Daß er von ihm in den Händen gesehene ἧλοι auch auf die Füße übertragen habe, ist eine dichterische Freiheit, die man Konstantinos sehr wohl zutrauen darf, jedenfalls weit eher, als daß er von ἧλοι rede, ohne überhaupt solche gesehen zu haben. Und nun zeigt tatsächlich die Miniatur vom J. 1173 keine Spur einer Annagelung der Füße, dagegen ganz deutlich eine solche wenigstens der einen Hand.

Ich kann mich ganz kurz fassen bezüglich der übrigen Teile der Komposition. Schächer, Speerträger und Schwammhalter bietet die Miniatur ganz so, wie man sie auf Grund der literarischen Überlieferung und anderer diese Motive enthaltender Kreuzigungsdarstellungen des ersten Jahrtausends für das Mosaik annehmen muß. Von den beiden verfinsterten Himmelslichtern ist zwar nur das eine da, aber so unsymmetrisch angebracht, daß man unzweifelhaft fühlt: der Prototyp habe das andere dort geboten, wo die erklärende arabische Beischrift صلب المسيح („Kreuzigung Christi") steht. Der Hauptmann mit dem erhobenen Schwurfinger ist da, wie ihn Heisenberg erschlossen hat, nämlich an der Spitze der vom Evan-

1 A. a. O. S. 192.

gelisten genannten οἱ μετ' αὐτοῦ, unter denen sich nicht nur Soldaten, sondern auch Juden von Mt. 27, 39 bezw. 41 befinden. Denn mindestens der Kopf mit weißem Haar und Bart im Hintergrunde zu äußerst r. kann einem Soldaten nicht gehören sollen. Da sind ferner, deutlich als Moraspieler charakterisiert, die Jesu Kleider verteilenden Soldaten und die klagenden Frauen, auch sie also von Heisenberg mit Recht erschlossen. Daß der Miniator die vom Erdbeben zerklüfftete Hintergrundslandschaft fallen ließ, will sicherlich nichts besagen, was gegen die Annahme seiner — vielleicht sehr mittelbaren — Abhängigkeit von dem Mosaik der konstantinopolitanischen Apostelkirche ins Gewicht fallen könnte. Wenn endlich Maria und Johannes, die Konstantinos Rhodios einwandfrei bezeugt, fehlen — oder zu fehlen scheinen? —, so muß man sich von der Vorstellung frei machen, jenes müsse sie nach dem in Palästina bodenständigen Schema des Kästchendeckels von Sancta Sanctorum und der verwandten stadtrömischen Denkmäler bezw. der großen Masse späterer morgenländischer Kreuzigungsdarstellungen symmetrisch zu beiden Seiten des Christuskreuzes geboten haben. Er hatte sie vielmehr gewiß mit den Mt. 27, 55f. genannten Frauen zu einer derjenigen des Hauptmanns, der Soldaten und Juden gleichwertigen Gruppe vereinigt. Hier könnte der Jünger die Mutter des göttlichen Meisters gestützt haben, wie er in dem georgischen Tetraevangelium des Georgi Mt'azmindeli(?) im Kloster Gelati zu Mk. 15, 22—41 sie stützend eingeführt wird.[1] Wirklich zeigt nun auch die Miniatur nicht drei Frauen, wie sie an der Mt.-Stelle genannt und dementsprechend in der Kreuzigungsminiatur des Rabbûlâ-Kodex[2] Maria und Jo-

[1] Vgl. meine Mitteilungen über *Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium* oben S. 152—161, besonders S. 159. Für das Mosaik wird eine stark pathetische Darstellung der Gottesmutter positiv durch die lange Klage nahegelegt, welche Konstantinos Rhodios ihr in den Mund legt (= V. 947—98), wobei er ausdrücklich von Zähren redet, die man sie im Bilde vergießen sehe (δακρυροοῦσης).

[2] Garrucci, Taf. 139, 1. Jetzt am besten bei v. Grüneisen a. a. O. LX. 1. Bequemst zugängliche gute Reproduktion bei Lázár, *Die beiden Wurzeln der Kreuzigungsdarstellung.* Straßburg 1912 *(Zur Kunstgeschichte des Aus-*

hannes gegenüber gestellt werden, sondern vier. Wir haben also in einer die Muttergottes zu erkennen, und es bliebe nur mit dem Flüchtigkeitsfehler einer Weglassung der dienenden Gestalt des Johannes zu rechnen.

Fasse ich zusammen, so ist zu sagen, daß die koptische Replik bezüglich des konstantinopolitanischen Kreuzigungsmosaiks einen doppelten nicht hoch genug einzuschätzenden Wert besitzt. Wir vermögen mit ihrer Hilfe festzustellen, daß und bis zu welchem Umfange es wohl im 9. Jahrh. an seinem Zentralstück eine auch ikonographisch verjüngende Erneuerung erfahren hat, und wir lernen durch sie erst das Eigentümliche des das Werk beherrschenden Kompositionsprinzips kennen. Dieses Eigentümliche liegt in der symmetrischen Gegenüberstellung der beiden Gruppen der Frauen mit Einschluß des Johannes und des Hauptmanns mit Soldaten und Juden, roh gesprochen also: von Freund und Feind.

Ist das erkannt, so lassen sich auch noch einige weitere Denkmäler der Miniaturenmalerei namhaft machen, in denen das alte Mosaik, wenn auch nicht so stark wie in der Mt.-Illustration des koptischen Tetraevangeliums, tatsächlich nachwirken dürfte. In Betracht käme zunächst die Mk.-Illustration des georgischen Tetraevangeliums von Gelati. Schächer, Speerträger, Schwammhalter, Sonne, Mond und Moraspieler fehlen in ihr. Das normale Lendentuch bedeckt die Blöße des Herrn. Aber r. ist die Gruppe der „Feinde“ mit dem Hauptmann an der Spitze, l. diejenige der „Freunde“, um eine Frau verkürzt, gegeben, und in dem die Muttergottes stützenden Johannes dürfte ein Einzelzug von höchster Bedeutung treu erhalten sein. Ich nenne ferner die Kreuzigung auf fol. 208r° des reichillustrierten griechischen Tetraevangeliums VI 23 der Laurenziana in Florenz (12. Jahrh.)[1] Speerträger und Schwammhalter sind da. Die „Freunde“, auf Maria und Johannes, und die „Feinde“, auf den Haupt-

landes. Heft 98). Taf. II. Abb. 6. Sonstige Abbildungen aus älterer Zeit bei Reil S. 66, Anm. 2 verzeichnet.

[1] *Coll. H^tes Études* (Millet) C 431. Darnach Dalton, *Byzantine Art and Archaeology.* Oxford 1911. S. 649. Abb. 411.

mann und eine weitere Figur beschränkt, haben ihren Platz vertauscht. Das weiße Lendentuch ersetzt auch hier das Bruchstück des dunkeln Colobiums. In gewisser Beziehung das merkwürdigste Glied der Gruppe ist endlich eine Miniatur auf fol. 254v° der Berliner Hs. Qu/66.[1] Sie hat, in eine Art felsige Hügellandschaft verwandelt, den um Mannshöhe über die Gruppen der „Freunde“ und „Feinde“ aufragenden erhöhten Standort der Kreuze, die Schächer und die Mora-

[1] v. Grüneisen a. a. O. S. 335. Abb. 279. Die drei Beispiele sind, was ich betonen möchte, durchaus aufs Geratewohl hergesetzt. Sie würden sich wohl bei systematischer Verfolgung der von der koptischen Miniatur gewiesenen Spur noch erheblich vermehren lassen. In der späteren Monumentalmalerei herrscht das Schema „Freunde“ l. — „Feinde“ (mit Hauptmann an der Spitze) r. in Mistra. Dabei enthielt hier das Fresko der Johanneskapelle (Millet, *Monuments Byzantins de Mistra.* Taf. 105, 1), Schächer, Speerträger und Schwammhalter (Speerträger und Schächer l. heute zerstört). Für zwei andere Fresken in Peribleptos (Taf. 117, 2) und Hagia Sophia (134, 1) ist die — natürlich sekundäre — Auslassung des Lanzenstichs bezeichnend. Im letzteren scheint auch l. nur Maria und Johannes, r. nur der Hauptmann gegeben zu sein und es fehlen die Schächer. Im ersteren sind wie sie auch die Moraspieler und neben ihnen die auferstehenden Gerechten von Mt. 27, 52 f. gegeben, die sehr wohl auch schon im Hintergrunde des Mosaiks sichtbar geworden sein könnten. Die Anweisung des Malerbuches vom Athos (II § 252; *ed.* Konstantinides. Athen 1885. S. 136) legt bei Schächern, Speerträger und Schwammhalter, die nach einer ganz jungen Version hier beritten gefordert werden, und Moraspielern im übrigen das Schema der „Freunde“ und „Feinde“ zugrunde, zieht aber den Hauptmann zur Gruppe der ersteren. Auch nach dem Abendland scheinen sich von der durch die koptische Miniatur greifbar werdenden morgenländischen Mosaikkomposition des 6. Jahrhunderts gewisse Fäden zu ziehen. So ist trotz aller Umsetzung der Einzelheiten von Kostüm usw. in abendländische Ausdrucksweise ihre Linienführung beispielsweise in der Nordconcha der Unterkirche von Schwarzrheindorf (Clemen, *Die romanischen Wandmalereien der Rheinlande.* Düsseldorf 1905. Taf. 22) keinen Augenblick zu verkennen. Sonne und Mond fehlen gleich den in Mistra sie ersetzenden Engeln; die Schächer fehlen und die Kleiderverteilung ist zu einer Nebenszene r. unten neben dem Fenster verselbständigt. Aber die starke Betonung des bergigen Standortes des Kreuzes, die Einhaltung des Schemas von „Freunden“ und „Feinden“, der Hauptmann an der Spitze der letzteren, die Stützung der in Schmerz zusammenbrechenden Madonna durch Johannes kehren wieder. Selbst an das dunkle Halbcolobium scheint die merkwürdige rote Farbe des Lendentuches zu erinnern. Und sollte es nur ein neckischer Zufall sein, daß als eine zweite Nebenszene l. vom Fenster die Händewaschung des Pilatus erscheint, wie in Laur. VI 23 die Vorführung des Herrn vor ihn in dem nämlichen Streifen kontinuierlicher Bilderzählung mit der Kreuzigung verbunden ist?

spieler erhalten, dagegen Speerträger und Schwammhalter preisgegeben. Jüngere Zutaten sind der Adamsschädel in der Κρανίου-Höhle und oben zwei Engel statt Sonne und Mond. Aber man fühlt nicht nur noch etwas von der durchs Erdbeben zerrissenen Hintergrundslandschaft. Christus selbst ist noch lebend als der majestätische Todesbezwinger und in vollständigem Colobium gegeben. Abgesehen von der — wie Adamsschädel und Engelpaar zu beurteilenden — Annagelung von Händen und Füßen gibt also hier der Buchmaler die ursprüngliche Gestalt des Mosaiks wieder. Seine Arbeit geht — durch wie vieler Hände Vermittelung wohl? — auf eine Zeit zurück, in der es noch nicht die unter Basileios I wieder gut gemachte Beschädigung erlitten hatte.

Zu den altabessinischen Königsinschriften.

Von

Alfred Rahlfs.

I. Wie ʽĒzānā nach seinem Übertritt zum Christentum das Formular seiner Inschriften umarbeitete.

Der Neubegründer der äthiopischen Philologie August Dillmann veröffentlichte in den Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1878, Philos.-hist. Kl. S. 177—238, eine Studie *„Über die Anfänge des Axumitischen Reiches"* und ließ ebenda 1880, Philos.-hist. Kl. Abh. I, eine zweite *„Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert"* folgen. In diesen beiden Abhandlungen untersuchte er alle Nachrichten und Urkunden, die man damals für die älteste Geschichte Abessiniens besaß; denn „Axumitisches Reich" ist nur ein anderer Name für das altabessinische Reich, dessen Hauptstadt Axum (nach genauerer Transkription: 'Aksūm) war. Hinsichtlich der Einführung des Christentums in Abessinien kam er zu folgenden Ergebnissen: Der bekannte Bericht Rufins (*Hist. eccl.* X 9—10, nach anderer Zählung I 9) über die Einführung des Christentums durch Frumentius ist in mehreren Einzelheiten unzuverlässig. Trotzdem läßt sich nicht bezweifeln, daß Frumentius um die Mitte des 4. Jahrh. n. Chr. Bischof in Aksum war, da diese Tatsache durch einen von Athanasius in seiner *Apologia ad Constantium imperatorem* (§ 31; ed. Maur. I 1 [Paris 1698], S. 315f.) mitgeteilten Brief des Kaisers Konstantius an die aksumitischen Herrscher Aizanas und Sazanas vom Jahre 356 [oder 357] aufs sicherste bezeugt ist. Indessen kann das Christentum damals noch nicht allgemeiner durchgedrungen und zur Staatsreligion Abessiniens erhoben

worden sein. Denn von ebenjenem König Aizanas, an welchen der Brief des Konstantius adressiert ist, besitzen wir eine griechisch-äthiopische Inschrift, in der er deutlich als Heide erscheint. Und noch aus der Zeit um 500 n. Chr.[1] haben wir eine äthiopische Inschrift, in welcher der damalige König Tāzēnā sich ebenso deutlich als Heiden bekundet. Von diesem selben König haben wir dann aber eine zweite Inschrift, welche der ersten in jeder Beziehung sehr ähnlich ist, aber sich von ihr dadurch unterscheidet, daß alle spezifisch heidnischen Formeln ausgemerzt und durch christliche ersetzt sind. Also erst Tāzēnā um 500 n. Chr. ist vom Heidentum zum Christentum übergetreten und hat damit das Christentum zur Staatsreligion erhoben.

Dillmanns Abhandlungen waren für ihre Zeit mustergültig. Doch arbeitete er mit unzulänglichem Material; speziell die beiden zuletzt erwähnten Inschriften waren damals erst sehr mangelhaft bekannt. Dillmann selbst war sich dessen wohlbewußt; in der ersten der beiden Abhandlungen S. 211 klagt er über das Fehlen einer diplomatisch genauen Abschrift und fährt fort: „Von allen den zahlreichen europäischen Reisenden, welche Jahr aus Jahr ein Abessinien besuchen, hat sich noch kein einziger veranlaßt gefunden, der Wissenschaft so weit zu Hülfe zu kommen, daß er einen Abklatsch von diesen wichtigen Documenten genommen hätte, und ich kann nicht umhin, hier den dringenden Wunsch auszusprechen, daß das doch endlich geschehen möge, ehe die Platten vollends zu Grunde gehen, so wie daß man sich auch um andere Inschriften, welche dort noch sichtbar sind oder durch Suchen und Nachgrabungen zu finden wären, etwas angelegentlicher als bisher kümmern möge“.

Dillmanns Wunsch ist jetzt in Erfüllung gegangen. In den ersten Monaten des Jahres 1906 hat auf Veranlassung unsers Kaisers die deutsche Aksum-Expedition, geführt

[1] Dillmann, *Über die Anfänge des Axum. Reiches* S. 220: „etwa aus dem 5ten, vielleicht erst aus dem 6ten Jahrhundert“; *Zur Gesch. d. Axum. Reichs* S. 21: „wahrscheinlich am Ende des 5ten Jahrhunderts“.

von Enno Littmann als wissenschaftlichem und von Reg.-Baumeister Daniel Krencker als technischem Leiter, in Aksum umfassende archäologische und epigraphische Studien gemacht. Und im Jahre 1913 sind die Ergebnisse dieser Expedition in vier stattlichen Foliobänden veröffentlicht unter dem Titel „*Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der Königlichen Museen zu Berlin. Berlin 1913, Druck und Verlag von Georg Reimer*".

Im ersten Bande dieser Publikation handelt Littmann unter anderem über die Geschichte Aksums, speziell auch S. 48—51 über die Zeit des Königs Aizanas oder, wie er äthiopisch heißt, ʿĒzānā. Im vierten Bande gibt er die nunmehr mustergültig entzifferten Inschriften mit Übersetzung und Kommentar heraus. In beiden Bänden weist Littmann nach, daß die früher dem Tāzēnā zugeschriebenen Inschriften nicht diesem, sondern ebenso wie die oben erwähnte griechisch-äthiopische Inschrift dem ʿĒzānā angehören, daß also schon ʿĒzānā um 350 n. Chr. das Christentum angenommen hat, und restituiert damit die vor Dillmann herrschende Ansicht über die Zeit des Sieges der christlichen Religion in Abessinien. Dillmanns irrige Annahme ist aus der von ihm selbst beklagten mangelhaften Kenntnis der Inschriften hervorgegangen. In beiden angeblichen Tāzēnā-Inschriften ist der Name des Königs verstümmelt: in der zweiten ist nur die letzte Silbe *-nā* deutlich erhalten, in der ersten nur die beiden vorletzten Silben. Diese las man früher *-zēnā* und ergänzte danach den Namen zu *Tāzēnā*; es steht aber, wie Littmann festgestellt hat, und wie man jetzt auch auf der seinem Inschriftenbande beigegebenen Tafel IV deutlich erkennen kann, sicher nicht *-zēnā*, sondern *-zānā* da. Damit ist *Tāzēnā* ausgeschlossen und die Lesung *ʿĒzānā*, mit der sich auch die auf beiden Inschriften erhaltenen Reste der ersten Silbe wohl vertragen, höchst wahrscheinlich gemacht. Weitere Anzeichen dafür, daß schon ʿĒzānā das Christentum angenommen hat, kamen hinzu, und so schrieb Littmann beide Inschriften unbedenklich dem ʿĒzānā zu. Und diese Annahme hat nachträglich noch eine ungeahnte, wahrhaft glänzende Bestätigung

gefunden durch zwei Goldmünzen ʿĒzānās, welche Littmann im September 1912 im Kgl. Münzkabinett zu Berlin sah. Er hat die beiden Münzen abgebildet in einem Nachtrage zum ersten Bande der *Deutschen Aksum-Expedition* S. 60, Abb. 43 und 44. Die eine stellt ʿĒzānā als Heiden, die andere ebendenselben als Christen dar. „Beide Münzen", sagt Littmann, „haben denselben Typus, beide haben die deutlich lesbare Legende Ηζανας[1] βασιλεὺς Ἀξωμιτῶν βισι Αλενε[2]: aber, wo in Abb. 43 Mondsichel und Scheibe, die Symbole des aksumitischen Heidentums, stehen, steht in Abb. 44 das Kreuz. Damit ist der sichere Beweis geliefert, daß König ʿĒzānā das Christentum eingeführt hat: dies ist der Schlußstein zu dem Gebäude, das ich ... zu errichten versucht habe".

Wir besitzen nunmehr, nachdem zu den schon früher bekannten Inschriften noch zwei andere (die eine erst durch Littmann) hinzugekommen sind, nicht weniger als fünf Inschriften des Königs ʿĒzānā, nämlich vier aus seiner heidnischen Zeit (Littmann Bd. IV, Nr. 4-6-7. 8. 9. 10) und eine aus seiner christlichen Zeit (Nr. 11), und es ist von dem höchsten Interesse, diese christliche Inschrift mit den heidnischen zu vergleichen. Schon Dillmann und noch mehr Littmann haben durchaus treffend beobachtet, wie hier, um mit Littmann zu reden, „ein für seine Zeit und sein Land mächtiger König, der im Heidentum aufgewachsen war, die althergebrachten Formeln durch Zusätze und geringe Änderungen so umgedeutet hat, daß die Vertreter der neuen Religion, des Christentums, keinen Anstoß mehr daran nehmen konnten" (Bd. IV, S. 35). Doch treten, wenn man die Inschriften einmal eigens hierauf untersucht, gewisse Punkte in ein noch helleres Licht. Insonderheit läßt sich, glaube ich, nachweisen, daß ʿĒzānā, oder wer in seinem Auftrage

1 Über den Wechsel der griechischen Transkriptionen Αιζανας, Αειζανας, Ηζανα(ς), Ηεζανα s. Littmann Bd. I, S. 48.

2 βισι Αλενε ist die griechische Transkription eines auch auf den Inschriften vorkommenden äthiopischen Titels, der wörtlich übersetzt „Mann von Ḥalēn" d. h. „vom Stamme Ḥalēn" bedeutet, vgl. den unten S. 289 angeführten Eingang der christlichen Inschrift. Über das schließende -ε s. unten S. 310.

die christliche Inschrift Nr. 11 verfaßte, mindestens für ihren Schlußteil geradezu die heidnische Inschrift Nr. 10, vermutlich die letzte, die ʿĒzānā vorher gesetzt hatte, als Vorlage genommen und christlich überarbeitet hat. Auch kann man aus der christlichen Inschrift einige Schlüsse ziehen auf die Art und Weise, wie die Missionare, oder sagen wir geradezu: wie Frumentius dem Könige das Christentum nahegebracht hat. Ich nehme daher die Untersuchung noch einmal auf und lege hier eine Art Quellenscheidung vor, die ich auch äußerlich dadurch zur Anschauung bringe, daß ich *alle christlichen Zusätze und Umgestaltungen durch Kursivdruck* hervorhebe. Daß ich dabei in sehr vielen Fällen Dillmann und Littmann folge, sei hier ein für allemal bemerkt. Selbst da, wo ich über Littmann hinausgehe, hat dieser doch schon öfters, wie ich z. T. erst nachträglich bemerkte, die von mir vertretene Auffassung mit in Erwägung gezogen und nur deshalb fallen lassen, weil sie an sich, ohne die hier vorzulegende Quellenscheidung, allerdings Schwierigkeiten bereitet.

Ehe ich jedoch an die Quellenscheidung selbst herantrete, gebe ich noch einige *Vorbemerkungen* allgemeinerer Natur über die fünf oben aufgezählten Inschriften ʿĒzānās.

Die erste Inschrift (Nr. 4-6-7) ist *zweisprachig*: auf der einen Seite des Steines steht der gut erhaltene und schon früher ziemlich genau bekannte griechische Text, auf der anderen der schlecht erhaltene und bisher noch so gut wie völlig unbekannte äthiopische Text und zwar, wie erst Littmanns Entzifferung gelehrt hat, in doppelter Ausfertigung, zuerst in sabäischer Schrift, dann nochmals mit nur geringen Textvarianten in unvokalisierter äthiopischer Schrift. Die übrigen vier Inschriften (Nr. 8. 9. 10. 11, die letzte christlich) enthalten sämtlich nur *einen einzigen äthiopischen Text*. Dieser ist in Nr. 8 mit sabäischer Schrift geschrieben, in Nr. 9. 10. 11 dagegen mit äthiopischer Schrift, in der hier auch schon die Vokale in der seitdem üblichen Weise bezeichnet sind. Aus diesem Auftreten der Vokalzeichen in den späteren Inschriften ʿĒzānās hat Littmann Bd. IV, S. 79

mit Recht den Schluß gezogen, daß die Vokalbezeichnung ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum und im Zusammenhange mit ihm eingeführt, also eine Erfindung der christlichen Missionare, speziell wohl des Frumentius, ist. Allerdings erscheinen die Vokalzeichen nicht erst in der christlichen Inschrift Nr. 11, sondern auch schon in den beiden heidnischen Inschriften Nr. 9 und 10. Aber dies spricht nicht gegen jene Annahme; man kann es mit Littmann sehr wohl daraus erklären, daß der König die Überlegenheit der vokalisierten Schrift über die unvokalisierte rasch erkannte und sie in der Kanzlei und auf den Inschriften schon vor seinem Übertritt zum Christentum einführte.

Die zweisprachige Inschrift findet sich auf einer Stele. Die übrigen vier stammen von steinernen Thronen, wie sie die abessinischen Könige gern nach glücklicher Beendigung von Feldzügen als Zeichen ihrer Herrschaft errichteten. Eine eingehende technische Beschreibung solcher Throne gibt Krencker im zweiten Bande der *Deutschen Aksum-Expedition* S. 45—69 (über die uns angehenden Inschriften s. besonders S. 60—62). Die beiden letzten Inschriften (Nr. 10. 11) berichten in ihrem Schlußteil auch ausdrücklich über die Errichtung der Throne, zu denen sie gehört haben; in den beiden anderen (Nr. 8. 9) fehlt ein entsprechender Bericht nur deshalb, weil sie unvollständig erhalten sind und ihr Schlußteil jetzt ganz fehlt.

Die Disposition aller fünf Inschriften ist in der Hauptsache die gleiche. Im Eingang jeder Inschrift nennt der König seinen Namen und seine Titel. Dann folgt der Hauptteil: die Schilderung der Kriegstaten des Königs (hierin brechen die unvollständig erhaltenen Inschriften Nr. 8. 9 ab). Der Hauptteil schließt in Nr. 10. 11 mit den Zahlen der Getöteten, Gefangenen und des erbeuteten Viehs, womit das Fazit des Feldzugs gezogen wird. Endlich kommt der Schlußteil. Dieser ist in Nr. 10 so disponiert: a) Bericht über die Errichtung des Thrones, der in den Schutz der drei Götter ʿAstar, Beḥēr und Medr gestellt wird, b) Verwünschung eines jeden, der etwa den Thron zerstören sollte,

c) Bericht über ein dem aksumitischen Stammesgotte Maḥrem dargebrachtes Tier- und Menschenopfer. Ebenso ist der Schlußteil disponiert in der zweisprachigen Stelen-Inschrift Nr. 4-6-7, doch treten hier an die Stelle des Thrones fünf Bildsäulen, die dem Maḥrem geweiht werden, und die Inschrift selbst, die dem ʿAstar, Beḥēr oder Medr[1] und Maḥrem geweiht wird; auch bildet den Beschluß kein Tier- und Menschenopfer, sondern die Darbringung eines Temenos und eines großen Feldes(?) an Maḥrem[2]. Die christliche Inschrift Nr. 11 schließt sich aufs genaueste an Nr. 10 an, nur mit Abänderungen und Zusätzen, die den nunmehr christlichen Standpunkt ʿĒzānās zum Ausdruck bringen.

Nachdem wir uns so über die Gesamtanlage der Inschriften orientiert haben, können wir jetzt in die Einzelheiten eintreten.

1) Eingang.

Der Eingang der christlichen Inschrift Nr. 11 lautet folgendermaßen[3]:

Durch[4] *die Kraft des Herrn des Himmels, der im Himmel*

[1] Beḥēr und Medr werden hier nicht, wie in Nr. 10, zusammen genannt, sondern in der sabäischen Ausfertigung nur Beḥēr, in der äthiopischen nur Medr.

[2] Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß der griechische Text (Nr. 4), welcher die ursprünglich gewiß äthiopisch konzipierte Inschrift überhaupt ziemlich frei wiedergibt, bereits mit der Weihung der fünf Bildsäulen an Ares = Maḥrem schließt. Vielleicht ist der Grund dieser Kürzung besonders darin zu suchen, daß der Übersetzer die folgende Verwünschung, zumal in ihrer echtsemitischen Fassung (vgl. Littmann Bd. IV, S. 13 oben), als dem griechischen Inschriftenstil gar zu widersprechend empfand und daher schon hier abbrach. Auch die nur in griechischer Sprache überlieferte Adulis-Inschrift weist keine Verwünschung auf.

[3] Ich übernehme die Übersetzung Littmanns und ändere sie nur in Kleinigkeiten.

[4] „Durch" (äth. *ba-* = בְּ ἐν, also „durch die Kraft" = ἐν δυνάμει) ist auf der Inschrift jetzt verloren gegangen und daher von Littmann als ergänzt in eckige Klammern gesetzt. Ich lasse jedoch die Klammern hier und an anderen Stellen, wo abgebrochene oder verwitterte Buchstaben ergänzt sind, fort und füge nur bei zweifelhaften Ergänzungen ein Fragezeichen hinzu. Dies genügt für den vorliegenden Zweck. Wer genauer über den Stand der Überlieferung unterrichtet sein will, sei auf Littmanns Publikation selbst verwiesen.

und auf Erden siegreich ist über das, was ist[1]. 'Ēzānā, der Sohn des 'Ellē-'Amīdā, vom Stamme Ḥalēn, der König von Aksum und von Ḥemēr und von Raidān und von Saba' und von Salḥēn und von Ṣijāmō und von Begā und von Kāsū, der König der Könige, der Sohn des *'Ellē-'Amīdā*, der nicht besiegt wird vom Feinde. *Durch die Kraft des Herrn des Himmels, der mich gemacht hat zu einem Herrn, der immerdar(?) in Vollkommenheit(?) herrscht, der nicht besiegt wird vom Feinde, möge vor mir kein Feind bestehen und hinter mir kein Feind folgen!*

In allen heidnischen Inschriften beginnt 'Ēzānā sofort mit seinem Namen und seinen Titeln. Als Christ gibt er zuerst dem Himmelsherrn die Ehre und erkennt an, daß er seiner Kraft alles verdankt.

Die Titulatur des Königs weicht in der zweisprachigen Inschrift Nr. 4-6-7 etwas stärker ab. In den übrigen heidnischen Inschriften Nr. 8. 9. 10 dagegen stimmt sie, soweit sie überhaupt erhalten ist, mit der von Nr. 11 bis auf zwei Punkte überein: 1) in Nr. 10 fehlt der sonst überall vorhandene Titel „der König der Könige", doch ist das, wie Littmann S. 30 (Kommentar zu Z. 5) gewiß mit Recht annimmt, nur ein Versehen des Schreibers; 2) der letzte Titel lautet in allen heidnischen Inschriften einschließlich der zweisprachigen: „der Sohn des Maḥrem, der nicht besiegt wird vom Feinde". Hier haben wir in Nr. 11, wie schon Dillmann erkannt hat, eine deutlich christliche Korrektur. Der christliche König konnte sich natürlich nicht mehr als Sohn des heidnischen Stammesgottes Maḥrem bezeichnen. Wenn er nun aber für den Gott Maḥrem seinen menschlichen Vater 'Ellē-'Amīdā einsetzt, so ist das eine allerdings sehr einfache, aber auch sehr ungeschickte Verbesserung, die von der hier vorgenommenen Überarbeitung ein geradezu schreiendes Zeugnis ablegt. Denn einerseits ist die Bezeichnung 'Ēzānās als „Sohns des 'Ellē-'Amīdā" schon am Anfang der Titulatur dagewesen und ihre Wiederholung ganz überflüssig, ja geradezu störend. Andrerseits ist trotz der Streichung

[1] Vgl. unten S. 303 f. Der Anfang der Inschrift ist nur teilweise deutlich zu erkennen, aber wohl sicher richtig von Littmann ergänzt.

Maḥrems der folgende Relativsatz „der nicht besiegt wird vom Feinde" unverändert beibehalten, obwohl er sich von Haus aus auf Maḥrem bezieht, wie das im griechischen Texte der zweisprachigen Inschrift (Nr. 4) entsprechende „υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως" unzweideutig beweist. Allerdings ist der Relativsatz „der nicht besiegt wird vom Feinde" auch in der christlichen Inschrift nicht ohne Sinn: er bezieht sich nun auf den Sohn des 'Ellē-ʿAmīdā, d. h. auf ʿĒzānā. Und die Geringfügigkeit der Änderung erklärt sich daraus, daß man die Titulatur des Königs, die hergebrachterweise mit jenem klangvollen und inhaltsschweren Relativsatze schloß, so wenig als irgend möglich ändern wollte. Auch involviert die Unbesieglichkeit Maḥrems im Grunde schon die Unbesieglichkeit seines „Sohnes", des Königs, so daß von jener zu dieser kein allzu weiter Sprung war.

Mit den die Macht des Stammesgottes preisenden Worten „der nicht besiegt wird vom Feinde" schließt der Eingang aller vier heidnischen Inschriften sehr stimmungsvoll ab. Bei der christlichen Überarbeitung hat man aber nun doch wohl ein gewisses Unbehagen darüber empfunden, daß die Unbesieglichkeit von dem Gotte auf den Menschen übertragen war; und so hat man noch einen längeren Satz hinzugefügt, in welchem diese Unbesieglichkeit des Menschen auf die Kraft des Himmelsherrn, durch die er seine Feinde besiegt, zurückgeführt wird. Im einzelnen ist hier allerdings nicht alles klar. Insonderheit bereiten die drei unverbunden nebeneinander stehenden Relativsätze „der mich gemacht hat zu einem Herrn, der immerdar(?) in Vollkommenheit(?) herrscht, der nicht besiegt wird vom Feinde" einige Schwierigkeiten. Littmann nimmt an, daß die beiden letzten Sätze zu dem den Schluß des ersten bildenden „einem Herrn" gehören, so daß also nur der erste sich auf Gott bezieht, die beiden anderen dagegen auf den König. Hierfür spricht, daß der Satz „der nicht besiegt wird vom Feinde" eben vorher schon einmal in Beziehung auf den König vorkam. Schwierig ist dann aber der mittlere, allerdings halb erratene Satz „der immerdar(?) in Vollkommenheit(?) herrscht".

Denn obwohl eine solche Übertreibung in orientalischem Hofstil keineswegs unerhört ist, so erscheint sie doch gerade hier, wo der im ganzen ziemlich bescheiden redende christliche Verfasser nicht etwa eine heidnische Phrase übernimmt, sondern aus seinem Eigenen redet, immerhin etwas auffällig. Und gerade in christlichem Munde würde dieser Relativsatz entschieden besser auf Gott passen. Daher dachte ich daran, diesen Satz wie den vorhergehenden auf Gott zu beziehen, und mußte dann natürlich auch den dritten Satz „der nicht besiegt wird vom Feinde“ auf Gott beziehen. In diesem Falle wäre das bisher dem Maḥrem zukommende Attribut der Unbesieglichkeit, das eben vorher auf den König übertragen war, an unserer Stelle auf den neuen Gott selbst übertragen. Das würde eine gewisse Parallele daran haben, daß auch am Anfange und im Schlußteile der Inschrift die Sieghaftigkeit des neuen Gottes hervorgehoben wird (vgl. unten S. 303 f.). Trotzdem scheint mir eine solche Auffassung jetzt unmöglich. Mit Recht, glaube ich, hat Littmann, der die Freundlichkeit hatte, mein Manuskript durchzusehen, gegen eine solche Auffassung folgendes eingewendet: 1) die unterschiedslose Übertragung desselben Attributes auf Gott und den König käme einer Blasphemie ziemlich nahe, 2) der Christengott hat keinen Feind, dem man die Möglichkeit eines Kampfes gegen ihn zutrauen könnte, 3) bereits am Anfange der Inschrift ist der Christengott als „siegreich über das, was ist“ d. h. als allmächtig (vgl. unten S. 303f.) bezeichnet, und dagegen würde die Aussage, daß er vom Feinde nicht besiegt wird, zu sehr abfallen. So wird es doch am richtigsten sein, mit Littmann nur den ersten Satz auf Gott, die beiden anderen dagegen auf den König zu beziehen. Die recht hoch gegriffene Ausdrucksweise wird man sich dann daraus erklären müssen, daß der König seine immerdar vollkommene Herrschaft und seine Unbesieglichkeit ja nicht als ihm an sich zukommend, sondern als ihm von Gott verliehen bezeichnet („der mich gemacht hat zu einem Herrn, der immerdar“ usw.). Demütige Beugung vor Gott und hochgespanntes Herrschergefühl können ja sehr wohl Hand in Hand miteinander gehen.

2) Hauptteil.

Der Hauptteil aller Inschriften berichtet von den siegreichen Feldzügen des Königs. Alle heidnischen Inschriften beginnen hier sofort mit der Erzählung des Feldzugs:

Nr. 4-6-7: Als das Volk der Begā Krieg anfing (oder ähnlich), schickten wir unsere Brüder usw.

Nr. 8: Er [d. h. 'Ēzānā] zog aus, um sein Reich wiederherzustellen und zu ordnen usw.

Nr. 9: Es zogen zu Felde die 'Agᵘēzāt, und indem sie nach 'Angabō kamen, traf uns dort 'Abba'alke'ō, der König der 'Agᵘēzāt, mit seinem Volke und brachte Geschenke usw.

Nr. 10: Es zogen zu Felde die Ṣaranē, deren Reich 'Afān ist, nachdem sie uns Gewalt angetan und eine Handelskarawane getötet hatten. Und danach zogen wir gegen sie zu Felde usw.

Die christliche Inschrift aber schickt wiederum, genau wie im ersten Teile, das Bekenntnis voraus, daß der König alles bloß durch die Kraft des Herrn vermocht hat; nur wird der Herr hier zur Abwechselung nicht als „Herr des Himmels", sondern als „Herr des Alls" bezeichnet:

Nr. 11: *Durch die Kraft des Herrn des Alls* zog ich zu Felde gegen die Nōbā, als sich die Nōbā-Völker empörten usw.

Da es sich bei den fünf Inschriften um lauter verschiedene Feldzüge handelt, so lassen sich die Schilderungen derselben im einzelnen nicht vergleichen. Doch weicht die christliche Inschrift auch weiterhin dadurch von allen heidnischen ab, daß sie noch an drei anderen Stellen die uns schon hinreichend bekannte Formel „durch die Kraft des Herrn" in die Schilderung des Feldzugs einflicht, wobei sie den Herrn zweimal mit abermaliger Abwechselung als „Herrn des Landes" (vgl. unten S. 302f.) bezeichnet:

Z. 14f.: Und ich machte mich auf *durch die Kraft des Herrn des Landes* und kämpfte am Takkazē

Z. 33f.: und sie kehrten wohlbehalten heim, nachdem sie ihre Feinde erschreckt und besiegt hatten *durch die Kraft des Herrn des Landes*

Z. 37—39: und es kehrten wohlbehalten meine Völker heim, nachdem sie Gefangene gemacht und getötet und Beute gemacht hatten *durch die Kraft des Herrn des Himmels.*

Außerdem ist zu erwähnen, daß hier in Z. 20 unter den Schädigungen, die man den Feinden zufügt, auch die Zerstörung der „Bilder ihrer Häuser [d. h. Tempel]“ vorkommt. In keiner der vier heidnischen Inschriften ʿĒzānās findet sich etwas Ähnliches. Daher werden wir auch in dieser Zerstörung der Götzenbilder eine Betätigung der christlichen Gesinnung des Königs sehen dürfen.

Der Hauptteil schließt, wie oben S. 287 bemerkt, in Nr. 10 und 11 mit dem Fazit des Feldzuges. Hier stimmen die beiden Inschriften aufs genaueste überein, nur daß die Reihenfolge der Getöteten und der Gefangenen umgekehrt und der Erfolg in der christlichen Inschrift wiederum ausdrücklich als Gabe des Himmelsherrn bezeichnet ist:

Nr. 10	Nr. 11
Und es waren: Getötete Männer von ʾAfān 503, und Frauen 202, und das waren [zusammen] 705. Gefangene Männer und Frauen, die zum Trosse gehörten, Männer 40, und Frauen und Kinder 165, und das waren [zusammen] 205.	*Was mir gegeben hat der Herr des Himmels:* Gefangene Männer 214, gefangene Frauen 415, das waren [zusammen] 629. Und getötete Männer 602, getötete Frauen und Kinder 156, das waren [zusammen] 758. Und das waren, Gefangene und Getötete [zusammen], 1387.
Beute an Rindern 31957, an Lasttieren 827.	Und Beute an Rindern 10560, und an Schafen 51050.

3) Schlußteil.

Der Schlußteil zerfällt, wie oben S. 287f. bemerkt, in den beiden heidnischen Inschriften, in denen er erhalten ist (Nr. 10 und 6-7), in drei Abschnitte: a) Bericht über die Errichtung des Throns oder die Weihung von Bildsäulen, b) Verwünschung des Frevlers, der etwa den Thron oder die Bildsäulen zerstören sollte, c) Bericht über ein Opfer oder eine Weihegabe.

Die christliche Inschrift Nr. 11 schließt sich aufs engste an Nr. 10 an, so sehr, daß einige Punkte in ihr sich nur erklären, wenn man sie geradezu als eine Umarbeitung von

Nr. 10 betrachtet. Um ihr Verhältnis zu Nr. 10 zu beleuchten, stelle ich den Wortlaut beider Inschriften abschnittweise nebeneinander.

a) Errichtung des Thrones.

Nr. 10	Nr. 11
Und sie [d. h. der König] kehrten wohlbehalten heim mit ihren [d. h. seinen] Völkern und errichteten einen Thron hier in Šadō	Und ich errichtete einen Thron hier in Šadō *durch die Kraft des Herrn des Himmels, der mir geholfen hat und mir die Herrschaft gegeben hat. Der Herr des Himmels stärke meine Herrschaft! Und wie er jetzt meine Feinde für mich besiegt hat, möge er für mich siegen, wohin ich nur gehe! Wie er jetzt für mich gesiegt und mir meine Feinde unterworfen hat, [so will ich regieren]*[1] *in Recht und Gerechtigkeit, indem ich den Völkern kein Unrecht tue.*
und stellten ihn	Und sie stellten[2] *diesen Thron, den ich errichtete,*
in den Schutz des ʿAstar und des Beḥēr	in den Schutz *des Herrn des Himmels, der mich zum König gemacht hat,*
und des Medr [d. h. des Erdgotts].	und der Erde [äth.: medr], *die ihn trägt.*

Der erste Satz von Nr. 10, der von der glücklichen Heimkehr des Königs berichtet, fehlt in Nr. 11 naturgemäß, da der König, wie vorher in der Inschrift (Z. 29ff. 34ff.) erzählt ist, die letzten Kämpfe nicht selbst mitgemacht, sondern durch gewisse Kontingente seiner Truppen hat ausfechten lassen, und deren glückliche Heimkehr bereits in den

[1] „So will ich regieren" (im Äthiopischen nur ein einziges Wort) ergänzt Littmann, weil „sich sonst durchaus kein brauchbarer Zusammenhang ergibt" (S. 41, Komm. zu Z. 48). Wahrscheinlich ist dies Wort nur zufällig bei der Einmeißelung der Inschrift ausgefallen.

[2] Littmann setzt in seiner Übersetzung hinter „stellten" ein Fragezeichen, aber nach seinem Kommentar zu der Stelle (S. 41, zu Z. 48) ist die Lesung doch so gut wie sicher, und das Fragezeichen gilt eigentlich nur der Schwierigkeit des Textes, die ich unten zu lösen versuchen werde.

oben S. 292 angeführten Stellen Z. 33f. 37ff. berichtet war. So beginnt denn die christliche Inschrift hier gleich mit der Errichtung des Thrones, der nach beiden Inschriften in Šadō, einem Felde östlich von Aksum (Littmann S. 32 oben), aufgestellt wird.

Die heidnische Inschrift spricht hier vom Könige in 3. Pers. und zwar im Höflichkeitsplural, in der christlichen Inschrift dagegen spricht der König selbst in 1. Pers. Sing. Wechsel zwischen 1. und 3. Pers. findet sich in 'Ēzānās Inschriften häufig, und zwar wird bei der 3. Pers. meistens der Plur., bei der 1. Pers. dagegen ebensowohl der Sing. als der Plur. gebraucht, s. Littmann S. 20 (allgemeine Bemerkung zu Nr. 8). Der Wechsel braucht also keine weitere Bedeutung zu haben. Doch ist es immerhin auffällig, daß 'Ēzānā in seiner christlichen Inschrift fast nur die 1. Pers. Sing. gebraucht; „das kann", wie Littmann S. 36 (Komm. zu Z. 5) fein bemerkt, „ein Ausdruck der Bescheidenheit sein, die er nunmehr als Christ seinem Gotte gegenüber fühlt".

Zu den Worten „ich errichtete einen Thron hier in Šadō" fügt dann die christliche Inschrift sofort wieder die stets wiederholte Phrase „durch die Kraft des Herrn des Himmels" hinzu, aber hier am Schlusse der Inschrift mit dem auf die ganze Vergangenheit zurückblickenden Zusatze „der mir geholfen hat und mir die Herrschaft gegeben hat". Und dieser Rückblick veranlaßt dann den christlichen König, in drei weiteren Sätzen auch für die Zukunft Stärkung seiner Herrschaft und stete Hilfe in allen Kämpfen zu erflehen und, gewissermaßen als Gegenleistung, eine gerechte Regierung zu geloben.

Nach dieser Abschweifung kehrt der Verfasser der Inschrift zu seiner Vorlage zurück und behält nun, vermutlich weil ihm inzwischen der Zusammenhang der Vorlage entfallen ist, die 3. Pers. Plur. „sie stellten" aus ihr bei, obwohl er vorher „sie errichteten" in „ich errichtete" korrigiert hatte, und obwohl er auch hier in dem, was er von sich aus hinzufügt, sofort wieder in die 1. Pers. Sing. übergeht, so daß

nun der sonderbare Satz entsteht: „sie stellten diesen Thron, den ich errichtete, in den Schutz des Himmelsherrn". Erklären läßt sich diese mechanische Herübernahme nur dadurch, daß „sie stellten" nicht unbedingt, wie es ursprünglich gemeint war, als Höflichkeitsplural auf den König bezogen werden mußte, sondern auch als Verbum mit unbestimmtem Subjekt „man stellte" (Dillmann, Grammatik der äth. Sprache § 192) gefaßt und etwa (mit Littmann S. 41 unten) auf die Priester oder das Volk bezogen werden konnte. Wir haben es hier also wieder, wie bei dem ursprünglich zu Maḥrem gehörigen, dann auf ʿĒzānā übertragenen Attribut „der nicht besiegt wird vom Feinde" (s. oben S. 290), mit einer Beibehaltung des Ausdrucks der Vorlage in verändertem Sinne zu tun, die sich nur daraus erklärt, daß die äthiopische Grammatik gestattete, diesen Ausdruck auch anders aufzufassen, als er ursprünglich gemeint war.

Nr. 10 sagt „sie stellten ihn in den Schutz des ʿAstar", Nr. 11 „sie stellten diesen Thron, den ich errichtete, in den Schutz des Himmelsherrn". Das Pronomen suffixum „ihn" ist in Nr. 10 naturgemäß, da „sie errichteten einen Thron hier in Šadō" unmittelbar vorhergeht. In Nr. 11 dagegen wäre „ihn" nach dem langen Exkurse nicht mehr verständlich gewesen und ist daher durch „diesen Thron, den ich errichtete" ersetzt.

Die heidnische Inschrift stellt den Thron in den Schutz der Göttertrias ʿAstar, Beḥēr und Medr, oder sie übergibt, wenn wir es ganz genau übersetzen, den Thron dieser Göttertrias als Depositum (vgl. unten S. 312f.). Die christliche Inschrift setzt natürlich auch hier den Herrn des Himmels ein, von dem nochmals betont wird, daß er den ʿĒzānā „zum König gemacht hat". Aber nun kommt das Merkwürdigste: der Thron wird nicht nur dem Himmelsherrn, sondern zugleich „der Erde, die ihn [näml. den Thron] trägt" als Depositum übergeben. Wie erklärt sich das? Das letzte Wort dieses Abschnittes heißt im äthiopischen Texte von Nr. 10 *wa-la-medr*; es besteht aus der Kopula *wa-* = hebr. וּ, der Präposition *la-* = hebr. לְ und dem Nomen *medr*. Das Nomen

medr heißt eigentlich „Erde“, bezeichnet aber hier, wie auch in Nr. 7 Z. 21, den Erdgott (vgl. Littmann S. 13). Die christliche Inschrift hat das Wort *wa-la-medr* genau so, wie es in der heidnischen steht, beibehalten. Aber natürlich kann der Christ nicht mehr den Erdgott anerkennen. Daher faßt er *medr* nicht im Sinne „Erdgott“, sondern „Erde“, und fügt, um diese Auffassung unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, den Relativsatz „die ihn [näml. den Thron] trägt“ hinzu. Hier haben wir einen so krassen Fall von Beibehaltung und Umdeutung einer alten Formel, wie wir uns nur vorstellen können. Und was sich auch ʿĒzānā dabei gedacht haben mag, wenn er den Thron in den Schutz der Erde stellte, auf jeden Fall ist es höchst merkwürdig, daß er die Erde hier so unmittelbar neben und in gleicher Linie mit dem Himmelsherrn als Hüter des Thrones nennt. Darin hat sich doch, wie Littmann S. 42 nicht ohne Grund bemerkt, „ein starkes Stück Heidentum eingeschlichen“.

b) Verwünschung.

Nr. 10	Nr. 11
Wenn es einen gibt, der ihn umreißt und ausreißt, so soll er und sein Land und sein Geschlecht ausgerissen und umgerissen werden: aus seinem Lande soll er vertilgt werden.	Wenn es einen gibt, der ihn ausreißt und vernichtet und umreißt, so soll er und sein Geschlecht ausgerottet und ausgerissen werden: aus dem Lande sollen sie ausgerottet werden.

Eine ähnliche Verwünschung, jedoch etwas stärker abweichend, findet sich auch im äthiopischen Texte der zweisprachigen Inschrift, vgl. oben S. 288 Anm. 2.

Wenn es in Nr. 10 heißt, daß „er und sein Land und sein Geschlecht“ ausgerissen und umgerissen werden sollen, so schießt „und sein Land“ über das Ziel hinaus, da es gleich darauf bloß heißt, daß er „aus seinem Lande“ vertilgt werden soll. Vielleicht aus diesem Grunde ist „und sein Land“ in Nr. 11 fortgelassen. Übrigens nennt auch die zweisprachige Inschrift neben dem Frevler nur sein Geschlecht und seine Kinder, aber nicht sein Land.

Sonst sind die kleinen Differenzen zwischen Nr. 10 und 11 ohne jede Bedeutung. Es sind nur Variationen, wie sie sich auch bei einer im großen und ganzen festen Formel leicht einstellen können.

c) Schlußsatz.

Nr. 10	Nr. 11
Und sie [d. h. der König] brachten ein Dankopfer dar(?) dem Maḥrem, der sie [d. h. den König] gezeugt hat, 100 Rinder und 50 Gefangene.	*Und ich errichtete diesen Thron durch die Kraft des Herrn des Himmels.*

Am Anfange des Schlußteiles (oben S. 294) hatte es in Nr. 11 geheißen: „Und ich errichtete einen Thron hier in Šadō durch die Kraft des Herrn des Himmels“. An unserer Stelle wird dasselbe mit fast genau denselben Worten wiederholt, nur wird der Name des Ortes begreiflicherweise nicht nochmals genannt, sondern „einen Thron hier in Šadō“ durch „diesen Thron“ ersetzt. Diese einfache Wiederholung von etwas schon Dagewesenem ist entschieden auffällig, und auch Littmann hat sie mit vollem Recht als auffällig empfunden. Er sucht sie in seinem Kommentar zur Stelle (S. 42, zu Z. 51—52) in folgender Weise zu erklären: „Vielleicht hat dem König nach der heidnischen Entgleisung in Z. 50 [wo er den Thron auch in den Schutz der Erde gestellt hatte, s. oben S. 296f.] doch das Gewissen geschlagen; und um allen Mißverständnissen von vornherein zu begegnen, namentlich auch um zu rechtfertigen, warum er wie seine heidnischen Vorfahren gerade einen Thron errichtete, sagt er noch einmal ausdrücklich: «Und ich habe diesen Thron errichtet durch die Macht des Herrn des Himmels»“. Diese Erklärung will mir allerdings nicht einleuchten. Hätte der König wirklich Gewissensbedenken darüber empfunden, daß er den Thron auch in den Schutz der Erde gestellt hatte, so würde er, glaube ich, eher jene Stelle selbst geändert haben. Ganz unwahrscheinlich aber ist es mir, daß er die Empfindung gehabt haben soll, es noch besonders rechtfertigen zu müssen, warum er wie seine heidnischen Vorfahren gerade einen

Thron errichtete. Denn wenn ʿĒzānā als Christ die Errichtung eines Thrones als irgendwie bedenklich empfunden hätte, so wäre es unbegreiflich, daß er gerade als Christ, wie er in Z. 39f. berichtet, außer dem Throne, für den die Inschrift bestimmt war, auch noch einen zweiten Thron in der Gegend seines Sieges über die Feinde errichtet hat.

Dagegen erklärt sich, wie mir scheint, die Hinzufügung des Schlußsatzes sehr einfach bei meiner Annahme, daß der Verfasser der christlichen Inschrift auch hier die heidnische Inschrift Nr. 10 zugrunde gelegt und dem nunmehrigen religiösen Standpunkte des Königs entsprechend umgearbeitet hat. Nr. 10 schließt mit dem Berichte über ein Opfer, welches der König seinem Gotte Maḥrem bringt. Er hatte, wie wir oben S. 293 sahen, 205 Gefangene gemacht und 31957 Rinder erbeutet. Davon opfert er dem Maḥrem, vermutlich zum Dank für die glückliche Beendigung des Feldzuges, 100 Rinder und 50 Gefangene. Ein solches Tier- und Menschenopfer war dem Christen natürlich nicht mehr erlaubt Aber er hat nun den Schlußsatz nicht einfach gestrichen, sondern einen anderen an die Stelle gesetzt. Und zwar hat er, da er nichts Neues mehr zu berichten wußte, lediglich das schon am Anfang des Schlußteils Gesagte wiederholt, nur mit der bereits besprochenen kleinen Abänderung. Diese Wiederholung bildet eine genaue Parallele zu der oben S. 289 besprochenen Wiederholung von „Sohn des 'Ellē-ʿAmīdā“ anstelle des für den Christen nicht mehr passenden „Sohn des Maḥrem“ [1].

So sehen wir, wie ʿĒzānā bei der Umarbeitung seines Inschriften-Formulars von Anfang bis zu Ende äußerst konservativ verfährt. Er fügt zwar manche Zusätze hinzu, um seinen jetzigen Standpunkt zur Geltung zu bringen, und streicht Ausdrücke, die mit diesem Standpunkt schlechthin unvereinbar sind; aber er streicht sie nicht völlig, sondern

---

1 Zu dieser Erklärung des Schlußsatzes der christlichen Inschrift bemerkt mir Littmann, daß auch er sie für richtig halte und seine eigene frühere Erklärung zurückziehe.

setzt regelmäßig etwas anderes dafür ein, und wäre es auch nur etwas, was vorher schon einmal gesagt ist.

ʿĒzānā spricht in seiner christlichen Inschrift seinen neuen Glauben so oft und geflissentlich — fast könnte man sagen: aufdringlich — aus, daß man kaum umhin kann anzunehmen, er habe in diesen Aussagen das zum Ausdruck bringen wollen, was für ihn das Wichtigste an diesem neuen Glauben war. Auch ist es nach der ganzen Sachlage sehr wahrscheinlich, daß er diese Inschrift nicht ohne Billigung der christlichen Missionare — oder sagen wir geradezu: des Frumentius — gesetzt und sich vielleicht bei ihrer Ausarbeitung sogar der Hilfe des Frumentius bedient hat. Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt die Inschrift auch für die Missionsgeschichte Bedeutung. Sie gestattet uns einige Schlüsse auf die Missionspraxis des Bekehrers Abessiniens.

Während spätere Inschriften aus christlicher Zeit, Littmann Nr. 12 und 13, mit der trinitarischen Formel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" beginnen, enthält die christliche Inschrift ʿĒzānās, obwohl sie so oft von Gott spricht, nirgends auch nur die leiseste Hindeutung auf den Sohn und den Geist. Vielmehr spricht sie immer nur von dem „Herrn des Himmels" (Z. 1 u. o.) oder dem „Herrn des Landes" (Z. 14/15 und 33/34) oder dem „Herrn des Alls" (Z. 7), so daß Dillmann (Über die Anfänge des Axumitischen Reiches S. 219) die Frage hat aufwerfen können, ob das hier zugrunde liegende monotheistische Glaubensbekenntnis jüdisch oder christlich sei[1]. Verschiedene, noch heutigen Tages beachtenswerte Erwägungen führten allerdings schon Dillmann zu dem Schlusse, „daß der König, als er diese Inschrift setzte, Christ war"; und daß er damit das Richtige getroffen hat, daran kann nach den Entdeckungen Littmanns, über die oben S. 284f. berichtet ist, kein Zweifel mehr sein. Aber wie erklärt sich dann das Fehlen spezifisch

[1] D. H. Müller hat sogar gemeint, auch diese Inschrift sei heidnisch. Aber diese Annahme weist Littmann S. 35 mit Recht als unmöglich ab.

christlicher Ausdrücke? Dafür kann man verschiedene Gründe vermuten. Einmal gehören der Sohn und der Geist in eine Inschrift, wie sie uns hier vorliegt, eigentlich nicht hinein. Denn es wird hier davon gesprochen, daß Gott dem Könige die Herrschaft und den Sieg über die Feinde verliehen, und daß nur die Kraft Gottes den König befähigt hat, alles das zu vollbringen, was er getan hat; ferner daß der König den Thron, den er errichtet, in den Schutz Gottes stellt, und daß er, dankbar für die göttlichen Wohltaten, seine Völker in Recht und Gerechtigkeit regieren will. Für alles dieses kommt aber Gott nur als der Schöpfer und Regierer der Welt in Betracht. Folglich brauchten der Sohn und der Geist hier gar nicht genannt zu werden; und wenn später auch derartige Inschriften mit der üblichen trinitarischen Formel beginnen, so beweist das nur, wie abgegriffen diese Formel war, und daß man sie ganz mechanisch und gedankenlos in jedem beliebigen Zusammenhange gebrauchte. Aber wenn die Erwähnung des Sohnes und des Geistes auch bei dem jetzigen Inhalte der Inschrift entbehrlich oder gar unangebracht war, so läßt sich andrerseits doch auch nicht leugnen, daß der Verfasser der Inschrift ihren Inhalt ohne allzu große Schwierigkeit an irgendeiner Stelle, etwa bei dem längeren christlichen Zusatz im ersten Abschnitte des Schlußteils (oben S. 294), so hätte modifizieren können, daß sich die Erwähnung des Sohnes und des Geistes ganz natürlich ergeben hätte. Wenn er dies nicht getan hat, so dürfen wir daraus doch wohl schließen, daß ihm zunächst der Monotheismus das Allerwichtigste am Christentum war. Und das ist wohl begreiflich. Denn darin tat sich der Übergang vom Heidentum zum Christentum doch am augenfälligsten kund, daß man nun nicht mehr eine Vielheit von Göttern anbetete, die sich wie der Himmelsgott ʿAstar, der Erdgott Medr und der Kriegsgott Maḥrem (Littmann S. 13) in die verschiedenen Gebiete teilten, und denen man Bildsäulen errichtete (Nr. 4-6-7) und Tier- und Menschenopfer brachte (Nr. 10), sondern nur noch den einen Gott, den Herrn des Alls, den man nicht im Bilde darstellen, und dem man keine Tier- und

Menschenopfer bringen konnte. Und weil hierin der Unterschied so unmittelbar praktisch zum Ausdruck kam, so wird eben auch die Mission gerade dies in erster Linie betont haben. So schärfte sie den Neubekehrten gerade den ersten Artikel des christlichen Glaubens ganz besonders ein, wenn sie ihnen auch natürlich die beiden anderen Artikel nicht vorenthalten haben wird.

Gott wird in der christlichen Inschrift 'Ēzānās, wie wir sahen, am häufigsten als der „Herr des Himmels“ bezeichnet. Darin läßt sich eine Anknüpfung an die Vorstellungen, welche die Mission im Volke vorfand, nicht verkennen. Ganz richtig bemerkt Littmann S. 35, daß „viele damaligen Aksūmiten diesen Himmelsgott sich als nicht sehr verschieden von ihrem alten 'Astar vorgestellt haben mögen“; und treffend erinnert er daran, daß die äthiopische Übersetzung des Buches Jesus Sirach an zwei Stellen Gott noch geradezu mit dem Namen *'Astar* bezeichnet[1].

Diese Bezeichnungen Gottes sind übrigens später bei den Abessiniern nicht üblich geblieben. Dagegen ist ein anderer, gleichfalls in unserer Inschrift vorkommender Ausdruck zur gewöhnlichen Bezeichnung Gottes geworden. Es handelt sich um das bei 'Ēzānā noch richtig in zwei Wörtern geschriebene *'egzī'a beḥēr*, das mit der Zeit so abgegriffen ist, daß man es in der Regel nur noch als ein einziges Wort schreibt[2]. Die eigentliche Bedeutung von *'egzī'a beḥēr* ist unsicher[3]. Littmann übersetzt es „Herr des Landes“ und neigt am meisten dazu, „Land“ hier im Widerspruch mit dem späteren Sprachgebrauch, nach welchem *beḥēr* ein einzelnes Land, eine Gegend zu bezeichnen pflegt, im allgemeineren Sinne als „Erde“ zu

[1] Siehe Dillmann, *Biblia V. T. aethiopica*, Bd. V (1894), S. 117. Die Form des Namens *'Astar* ist in den Sirach-Handschriften verschieden überliefert, doch kann an der Identität kein Zweifel sein.

[2] Hierzu bemerkt mir E. Littmann: „*'egzī'abeḥēr* wird jetzt so sehr als Einheit gefühlt, daß man es in der gesprochenen Sprache zu *'egzi'ēr* (auch mit Metathese: *'ezgi'ēr*) abkürzt“.

[3] Wahrscheinlich haben auch die späteren Abessinier diese Bezeichnung Gottes nicht mehr verstanden und sie vielleicht gerade aus diesem Grunde bevorzugt. Denn das Unverständliche klingt leicht geheimnisvoll und erhaben.

fassen (Littmann S .36, Kommentar zu Z. 7; vgl. Ludolf, *Lexicon Aethiopico-Latinum*, ed. II, Sp. 541f.: „Dominus regionum, *seu Synecd.* Dominus universi" und Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Sp. 1192: „*dominus* terrae vel regionum i. e. *universi*"). Doch weist Littmann auch auf die andere Möglichkeit hin, daß *'egzi'a beḥēr* „von einem vielverehrten heidnischen «Landesgott», dann wahrscheinlich Maḥrem, herübergenommen ist". Völlig verwirft er dagegen eine etwaige Wiedergabe von *'egzi'a beḥēr* durch „Herr des Gottes Beḥēr", und darin hat er zweifellos recht. Denn es wäre doch ein zu sonderbarer Name für den christlichen Gott, wenn man ihn als „Herrn des Gottes Beḥēr" bezeichnet hätte; „Herr der Götter insgesamt" ginge vielleicht noch an, obwohl darin das Zugeständnis der Existenz anderer Götter läge, aber „Herr des Beḥēr", also eines einzelnen heidnischen Gottes, ist ganz unmöglich. Indessen wenn man auch *'egzi'a beḥēr* auf keinen Fall „Herr des Gottes Beḥēr" übersetzen kann, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß diese Bezeichnung des christlichen Gottes ganz ohne Rücksicht auf den alten Heidengott Beḥēr geprägt ist. Bei einem früheren Verehrer Beḥērs konnte doch, wenn er nunmehr den *'egzi'a beḥēr* anrief, bei der Doppeldeutigkeit des Wortes *beḥēr* gar leicht der Gedanke an den alten Gott Beḥēr mitklingen, und so konnte er unwillkürlich das Gefühl haben, daß der *'egzi'a beḥēr* auch dem alten Gotte Beḥēr überlegen sei.

Neben ʿAstar und Beḥēr nennen die heidnischen Inschriften ʿĒzānās noch den Stammesgott Maḥrem und den Erdgott Medr. Auch auf diese beiden Götter läßt sich, wenn ich recht sehe, eine gewisse Rücksichtnahme in den Aussagen der christlichen Inschrift über den neuen Gott nicht verkennen. Die Inschrift beginnt mit den Worten: „Durch die Kraft des Herrn des Himmels, der im Himmel und auf Erden siegreich ist über das, was ist". Littmann übersetzt hier freier: „der im Himmel und auf Erden mächtig ist über alle Wesen", und das ist auch gewiß der eigentliche Sinn des Satzes: er soll den christlichen Gott als den Allmächtigen, den Allherrscher = παντοκράτωρ bezeichnen. Aber genauer

heißt das äthiopische Wort nicht „mächtig", sondern „überlegen, siegreich". Derjenige, der das παντοκράτωρ des ersten Artikels so ins Äthiopische übertrug, hat ihm also eine etwas andere Wendung gegeben, möglicherweise in Anlehnung an die doppelte Bedeutung von κρατεῖν, das sowohl „mächtig sein, herrschen" als „siegen" heißt. Und weshalb gab er dem griechischen Ausdrucke gerade diese Wendung? Nun, gewiß deshalb, weil der bisherige Stammesgott der Aksumiten, Maḥrem, das Epitheton „der Unbesiegliche" führte (s. oben S. 290) und er diesem „Unbesieglichen" den neuen Gott als den ihm noch Überlegenen, als den „Allsieger" gegenüberstellen und überordnen wollte. Hierfür spricht auch die Art, wie im Schlußteile der Inschrift wiederum die Sieghaftigkeit des neuen Gottes hervorgehoben wird: „Wie er jetzt meine Feinde für mich besiegt hat, möge er für mich siegen, wohin ich nur gehe! Wie er jetzt für mich gesiegt und mir meine Feinde unterworfen hat" usw. (s. oben S. 294).

In dem Satze „der im Himmel und auf Erden siegreich ist über das, was ist" heißt das Wort für Erde im Äthiopischen *medr*. Das ist genau dasselbe Wort, welches auch den Erdgott Medr bezeichnet. Wenn dieses Wort gerade in diesem Zusammenhange gebraucht ist, so kann auch dabei sehr wohl eine tiefere Absicht zugrunde liegen: es kann darauf hinweisen sollen, daß die Erde jetzt nicht mehr, wie bisher, eine selbständige Macht neben dem Himmelsgotte ist, sondern nur noch die Stätte seiner Wirksamkeit.

Habe ich so den Anfang der Inschrift richtig gedeutet, so knüpft er an die heidnischen Gottesvorstellungen in nicht weniger als drei Punkten an: in der Bezeichnung des neuen Gottes als des Himmelsherrn wird die Funktion ʿAstars, in seiner Bezeichnung als des Siegreichen die Funktion Maḥrems auf ihn übertragen, und in der Aussage, daß er im Himmel und *medr* siegreich ist, zugleich der Erdgott Medr zur bloßen Substanz degradiert.

Wir sehen also, wie die Mission in weiser Pädagogik an die überkommenen Vorstellungen anknüpfte, indem sie die alten Götter teils beiseite schob, teils ihre Funktionen auf

den neuen Gott übertrug. Zugleich aber pflanzte sie den Neubekehrten offenbar einen tiefen Abscheu gegen alle heidnischen Götzen ein: der Christ ʿĒzānā zerstört sofort die Götzenbilder der Feinde (s. oben S. 293).

In diesen Punkten wird die Mission jedermann, hoch und niedrig, reich und arm, gleich behandelt haben. Wie sie im übrigen die einzelnen zu fassen suchte, darüber können wir naturgemäß von unserer Inschrift keine Belehrung erwarten. Nur eins dürfen wir aus ihr noch schließen. Sie wiederholt immer und immer wieder die Phrase „durch die Kraft des Himmelsherrn“ und spricht es mehrfach ausdrücklich aus, daß dieser Himmelsherr dem Könige Herrschaft und Sieg verliehen hat. Also wird Frumentius dem ʿĒzānā gegenüber gerade diesen Gedanken, daß auch die Könige alles nur der Kraft des allmächtigen Himmelsherrn verdanken, ganz besonders betont haben. Und dieser Gedanke folgt ja auch unmittelbar aus dem Glauben an einen einzigen, allmächtigen Gott, der, wenn wir recht geschlossen haben, bei der Bekehrungspredigt in den Vordergrund gestellt wurde.

II. Bemerkungen zur Adulis-Inschrift.

Enno Littmann hat im ersten Bande der *Deutschen Aksum-Expedition* S. 42f. die von Kosmas Indikopleustes (VI. Jahrh.) überlieferte, von einem unbekannten abessinischen König wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. gesetzte Adulis-Inschrift „nach dem bei Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, I, pp. 285—296, abgedruckten Texte“ ins Deutsche übersetzt. In einer Sitzung unseres Göttinger orientalischen Kränzchens habe ich Littmann auseinandergesetzt, welche Einwände ich gegen seine Quelle zu erheben habe, und wie ich seine Übersetzung an einzelnen Stellen noch verbessern würde, und ich lege dies nunmehr, damit zugleich Littmanns eigenem Wunsche entsprechend, auch öffentlich dar.

Dittenberger hat bei der Herstellung seines Textes vor allem die Ausgabe P. de Lagardes benutzt. Diese findet

sich in den *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1890, S. 418—428 = Lagarde, *Mittheilungen* Bd. 4 (1891), S. 193—203. Lagarde bringt nach einigen Vorbemerkungen zunächst auf S. 421—424 = 196—199 einen genauen Abdruck der ältesten Kosmas-Handschrift R = Rom, Bibl. Vat., Vat. gr. 699 (späte Unziale, 9. Jahrh.) und fügt in den Anmerkungen die Varianten einer etwas jüngeren Handschrift F = Florenz, Bibl. Laur., Plut. IX 28 (Minuskel, 10. Jahrh.) hinzu. Sodann gibt er auf S. 425f. = 200f. den Text der Inschrift nochmals „hergestellt, mit richtiger Eintheilung" (S. 421 = 196). Dittenberger schließt sich im großen und ganzen an Lagarde an und druckt auch die von Lagarde zuerst zuverlässig festgestellten Lesarten der beiden Handschriften R und F meistens ab. Doch weicht er in der Herstellung des Textes hie und da von Lagarde ab und stimmt dann gewöhnlich mit der Ausgabe der Inschrift im Corpus inscriptionum Graecarum III (1853), S. 508—514 (Nr. 5127) überein. In einigen dieser Fälle wird er recht haben, z. B. muß es gleich zu Anfang, wo die Aufzählung der unterworfenen Völker beginnt, gewiß nicht Γαζη ἔθνη heißen, wie Lagarde, hier der jüngeren und in allen wesentlichen Punkten schlechteren Handschrift F folgend, herstellt, sondern Γαζη ἔθνος, wie die ältere Handschrift R richtig bietet; denn F's ἔθνη ist offenbar unter dem Einfluß des unmittelbar vorhergehenden ἔθνη entstanden (ἐπολέμησα καὶ ὑπέταξα μάχαις τὰ ὑπογεγραμμένα ἔθνη· Γαζη ἔθνος ἐπολέμησα). In anderen Fällen aber hat Dittenberger ebenso sicher unrecht. Ich stelle diese Fälle hier zusammen:

1) Dittenberger zerlegt die Inschrift in 39 Zeilen, deren Schlüsse z. T. in die Mitte von Wörtern fallen, so daß es aussieht, als ob die Inschrift auf dem Steine selbst in dieser Weise auf 39 Zeilen verteilt sei. Aber der Stein ist ja gar nicht erhalten, sondern die Inschrift nur literarisch bei Kosmas überliefert. Woher also diese scheinbar authentische Zeilenteilung? Sie stammt aus dem Corpus inscriptionum Graecarum, das sich den Sport geleistet hat, diese Inschrift gleich den übrigen zweimal zu drucken, zuerst (S. 510) in

Inschriften-Griechisch nach den Zeilen des Originals und dann nochmals (S. 512) in gewöhnlicher griechischer Buchschrift und in fortlaufendem Satz. Und woher hat das Corpus inscr. Gr. hier diese wunderbare Zeilenteilung eines gar nicht erhaltenen Originals? Von Iac. Sponius, der in seinen *Miscellanea eruditae antiquitatis* (Lugd. 1685), S. 358f. die Inschrift aus der Erstausgabe des Leo Allatius (*Ptolemaei Euergetae III. Aegypt. regis monumentum Adulitanum*, 8 Seiten, Rom 1631) abdruckt, aber nicht wie Allatius in gewöhnlicher Buchschrift, sondern, um ihren Charakter als Inschrift zur Geltung zu bringen, in großen Buchstaben und ohne Akzente. Die Zeilenteilung des Corpus inscr. Gr. unterscheidet sich von der des Sponius nur dadurch, daß das Corpus Z. 1/2 ειρη|νευεσθαι, 2/3 υπογε|γραμμενα, 23/24 και| υποταξας trennt, während Sponius ειρηνευ|εσθαι, υπογεγραμ|μενα, και υπο|ταξας getrennt hatte[1]. Doch es kommt noch ein anderer Unterschied hinzu: Sponius, der, wie gesagt, die Erstausgabe des Allatius nachdruckt, hat nur 38 Zeilen, da Allatius mit Recht ein gar nicht zum Texte der Inschrift gehöriges Scholion fortgelassen hatte; das Corpus inscr. Gr. aber hat dies Scholion als Z. 5 in den Text der Inschrift aufgenommen und bekommt auf diese Weise 39 Zeilen heraus. Lagarde hat das Scholion, das in R zwar im Texte steht, aber ausdrücklich als παραγραφή bezeichnet ist (Lagarde S. 420 = 195), natürlich bei seiner Herstellung des Textes der Inschrift ausgemerzt, und Dittenberger ist ihm hierin gefolgt und hat nun wieder wie Sponius 38 Zeilen. Trotzdem hat er die Zählung von 39 Zeilen aus dem Corpus inscr. Gr. beibehalten und nicht einmal klar zum Ausdruck gebracht, wo nun eigentlich eine Zeile fehlt. Hieraus erklärt es sich auch, daß Littmann seine Übersetzung so beginnt: „[1] . . . . . [2]nachdem ich dann den meinem Reiche zunächst wohnenden Völkern Frieden zu halten [3]geboten hatte" usw.; doch hat Littmann aus dem Unsinn wieder Sinn gemacht, indem er

1 Auch in einigen anderen Fällen lauten die Zeilenanfänge oder -schlüsse in den beiden Ausgaben etwas verschieden, aber nur deshalb, weil die Texte selbst voneinander abweichen.

die fehlende Zeile an den Anfang der Inschrift verlegte, wo ja in der Tat etwas fehlt.

2) Der Anfang der Inschrift lautet bei Dittenberger: μεθ' ἃ ἀνδρείως τὰ μὲν ἔγγιστα τοῦ βασιλείου μου ἔθνη εἰρηνεύεσθαι κελεύσας ἐπολέμησα καὶ ὑπέταξα μάχαις τὰ ὑπογεγραμμένα ἔθνη. Dittenbergers ἀνδρείως geht auf das Corpus inscr. Gr. und im letzten Grunde auf die Erstausgabe des Allatius zurück. Lagarde liest statt dessen, wie auch schon Thevenot[1] und Montfaucon[2], ἀνδρειώσας. Die Ausgabe des Allatius beruht auf R; diese Handschrift hat aber, wie Lagarde lehrt, ebenso wie F ἀνδρειώσας und schreibt nur -ι- statt -ει-, wie sie überhaupt von itazistischen Fehlern wimmelt. Folglich ist ἀνδρείως bloß ein Lesefehler oder eine Konjektur des Allatius und darf nur dann aufgenommen werden, wenn das überlieferte ἀνδρειώσας unhaltbar ist. Gegen ἀνδρειώσας wird angeführt, daß die Verba auf -οῦν faktitive Bedeutung haben, ἀνδρειοῦν also eigentlich nur „mannhaft machen“ heißen kann, nicht „mannhaft werden, sich mannhaft zeigen“, was hier allein in den Zusammenhang paßt. Aber ob man bei einer aus einem nichtgriechischen Lande stammenden und auch sonst nicht gerade in klassischem Griechisch abgefaßten Inschrift einen so strengen grammatischen Maßstab anlegen darf? Und noch dazu bei einem Worte, das im älteren Griechisch gar nicht belegt ist[3], und in einer Zeit, in der das Gefühl für den Unterschied von Aktiv und Medium zu schwinden begann (vgl. Hatzidakis, *Einleitung in die neugriech. Gramm.* [1892], S. 196ff.)? Auch haben im Neugrie-

---

[1] In „*Relations de divers voyages curieux, Première partie*“, Paris 1663 (Titelauflage Paris 1666). Abteilung „Εκ της Κοσμα μοναχου Χριστιανικης τοπογραφιας“, S. 8.

[2] *Collectio nova patrum* 2 (Paris 1706), S. 142 B.

[3] Der älteste Beleg für ἀνδρειοῦν ist Mac. IV 15 23, wo es von der frommen Vernunft heißt, sie habe das Innere der Mutter der sieben Söhne mannhaft gemacht (τὰ σπλάγχνα . . . ἀνδρειώσας). Hier ist ἀνδρειοῦν ganz richtig faktitiv gebraucht. Trotzdem zieht Deißmann in den *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., hrsg. von* Kautzsch Bd. 2 (1900), S. 171 Anm. g auch hier die schlechtbezeugte Lesart ἀνδρείως vor, weil „ἀνδρειόω sonst nicht belegt ist“!

chischen die zwar nicht gleichen, aber ähnlichen Neubildungen ἀνδρειεύω und ἀνδρειόνω die Bedeutung „stark werden, männliche Kraft bekommen" (Mitsotakis, *Neugriech.-deutsches Taschenwörterbuch*). Ich übersetze also: „darauf mich ermannend bekriegte ich, nachdem ich den meinem Reiche benachbarten Völkern Frieden zu halten geboten hatte, und unterwarf durch Kämpfe die unten verzeichneten Völker", und vergleiche damit eine Stelle bei Littmann, *Zu A. W. Schleicher's „Geschichte der Galla": Ztschr. f. Assyriologie* XI (1896), S. 397: „Und ihr ältester Sohn ermannte sich (ተኀየለ) gegen die Galla, die gegen seine Mutter heranzogen, er vertrieb sie" (vgl. ተኀየለ = ἀνδρίζεσθαι bei Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Sp. 607). Übrigens scheint mir mit ἀνδρείως auch nichts gebessert zu sein. Denn wozu soll man dies Adverb ziehen? Zu dem unmittelbar folgenden τὰ μὲν ἔγγιστα τοῦ βασιλείου μου ἔθνη εἰρηνεύεσθαι κελεύσας kann es nicht gehören; denn daß der König den nächstwohnenden, offenbar seiner Botmäßigkeit unterworfenen Völkern Frieden zu halten geboten hat, kann er doch unmöglich als Beweis seiner ἀνδρειότης rühmen. Man müßte also ἀνδρείως zu dem dann folgenden ἐπολέμησα ziehen; aber davon ist es gar zu weit entfernt.

3) In Z. 3/4 (nach der Zeilenzählung des Corpus inscr. Gr.) hat Dittenberger wie das Corpus inscr. Gr. „Σιγύην, καὶ νικήσας", dagegen Lagarde „Σιγυηνε νικήσας". Dittenberger, der sonst die von Lagarde mitgeteilten Lesarten der Handschriften R und F zu buchen pflegt und auch für das unmittelbar Folgende einige belanglose Schreibfehler R's notiert, gibt hier keine Variante an; ja er sagt geradezu, R lese καὶ νικήσας etc. Man muß also schließen, daß beide Handschriften „Σιγύην, καὶ νικήσας" bieten. In Wirklichkeit aber hat, wie Lagarde so deutlich wie nur möglich angibt, R Σιγυηνε νικήσας, F Σιγύην ἐνίκησα, und die Richtigkeit dieser Angaben wird durch die auf R, resp. F beruhenden ersten Ausgaben der Inschrift von Allatius (1631) und Thevenot (1663, s. oben S. 308 Anm. 1) bestätigt; denn Allatius gibt aus R Συγφιηνὲ (so!) νικήσας heraus, Thevenot aus F Σιγύην ἐνίκησα. Folg-

lich ist Dittenbergers „Σιγύην, καὶ νικήσας" ohne jede handschriftliche Bezeugung. Es stammt aus Montfaucon, der „Σιγύην, καὶ νικήσας" im Texte hat und in der Anmerkung keine Variante zu Σιγύην angibt, zu καὶ νικήσας aber, offenbar falsch, bemerkt: „sic Vaticanus [= R]". Daß man früher, ehe die wahre Lesart R's bekannt war, Montfaucon gefolgt ist, kann man nicht tadeln, da sein Text eine unanstößige Konstruktion ergab. Aber jetzt, wo die wahre Lesart R's bekannt ist, bedarf es keines besonderen Scharfsinns, um einzusehen, daß sie richtig ist, und daß auch F für sie Zeugnis ablegt; denn F's Σιγύην ἐνίκησα ist natürlich dadurch entstanden, daß man in R's CIΓYHNЄNIKHCAC irrtümlich HN als Akkusativendung und das folgende Є als Augment gefaßt und infolgedessen das schließende C fortgelassen hat, da eine 2. Pers. ἐνίκησας nicht paßte. Und wenn Dittenberger, obwohl Lagarde ganz richtig die Lesart R's aufgenommen hat, doch wieder auf die früher übliche, bloß auf einem Versehen Montfaucons beruhende Lesart „Σιγύην, καὶ νικήσας" zurückkommt und dabei nicht einmal die wirklich überlieferten Lesarten angibt, ja sogar falsch behauptet, R habe καὶ νικήσας, so wird man ihn kaum gegen den Vorwurf einer groben Nachlässigkeit verteidigen können. Diese Nachlässigkeit ist hier aber um so mehr zu rügen, als durch sie gerade eine für das Äthiopische sehr interessante Form verloren gegangen ist. Denn Σιγυηνε lautet ebenso, wie die gleichfalls in unserer Inschrift vorkommenden Namen Ζιγγαβηνε, Σαμηνε (s. darüber gleich), Λασινε, Αννινε, Μετινε[1] und wie das oben S. 285 Anm. 2 besprochene Αλενε, auf ein in jüngerer Zeit geschwundenes -ε aus, welches schon Lagarde S. 428 = 203 richtig als „Rest eines volleren Vokals" gedeutet hat, vgl. auch Dillmann, *Grammatik der äth. Sprache* § 38 und besonders Littmann Bd. IV, S. 80f.

[1] Alle diese Wörter und auch Αλενε (Variante Αλην, s. Littmann Bd. I, S. 50; äthiopisch *Ḥalēn*) gehen auf *-ene* oder *-ine* aus. Daneben finden sich auf der Adulis-Inschrift noch Αγαμε, Αγγαβε, Σολατε, deren -ε sicher oder vermutlich einem langen Vokal der äthiopischen Schrift entspricht, s. Littmann Bd. I, S. 43f.

4) In Z. 7 stellt Dittenberger Σεμῆνε her, ebenso wie schon Edm. Chishull, *Antiquitates Asiaticae* (Lond. 1728), S. 77 getan hatte. Dagegen haben das Corpus inscr. Gr. und Lagarde Σαμινε. Dies ist die Lesart der älteren Handschrift R. Die jüngere Handschrift F hat Σεμηναι. Dittenberger hat sich für letzteres entschieden und nur das auslautende -αι nach der Analogie der übrigen auf -ε auslautenden Eigennamen in -ε korrigiert, weil er aus Dillmann (*Über die Anfänge des Axumitischen Reiches* S. 196) gelernt hatte, daß die in Betracht kommende Gegend noch heutzutage „*Semên*" heißt. Die ältere Aussprache des Namens ist jedoch *Samēn*, s. Littmann Bd. I, S. 43 unten. Folglich wird auch hier die ältere Handschrift das Ursprüngliche erhalten haben. Nur ihr -ι- ist zu beanstanden; es ist einer der itazistischen Fehler, die gerade in ihr so häufig vorkommen. Als Urform ist also Σαμηνε herzustellen.

Littmann folgt in seiner Übersetzung der Adulis-Inschrift Dittenberger. Daher schließt er sich auch in den besprochenen Fällen an Dittenberger an. Abgesehen von den dadurch bedingten Korrekturen würde ich noch folgende teils zu freien, teils etwas ungenauen Wiedergaben ändern (ich zitiere nach Littmanns Zeilenzählung [vgl. oben S. 307 f.] und stelle Littmanns Übersetzung vor, meine eigene hinter die eckige Klammer):

Z. 7 unwirtlichen] schwer zugänglichen
8 überall] fortwährend
14 ließ ich den Weg ... herrichten] bewirkte ich, daß der Weg begangen wurde, d. h. durch die Unterwerfung der genannten Völker bewirkte ich, daß die Händler nun mehr ungefährdet die Landreise nach Ägypten machen konnten
17 nahm sie gefangen] holte sie herab
21 die Meerenge] die Küsten des Meeres
24f. Aber die meisten Völker] Sehr viele andere Völker aber
25 Und] Auch
26 „wohnenden" steht im Texte der Inschrift selbst, ist also nicht einzuklammern

28 und in Frieden ... umherzuziehen] und daß in Frieden ... umhergezogen werde, d. h. nicht die Könige sollen, wie es bei Littmanns Übersetzung scheint, umherziehen, sondern sie sollen dafür sorgen, daß sich der Handelsverkehr ungestört vollziehen kann

39 weihte ihn als Pfand dem Ares] übergab ihn dem Ares als Depositum, d. h. stellte ihn in den Schutz des Ares.

Zu der letzten Stelle sei folgendes bemerkt. Der griechische Text lautet: καθίσας τόνδε τὸν δίφρον παραθήκην τῷ Ἄρει ἐποίησα „ich stellte diesen Thron (vgl. oben S. 287) auf und machte ihn dem Ares (= Maḥrem, s. Littmann Bd. IV, S. 13) zu einem Depositum". Dittenberger S. 298, Anm. 74 meint zwar, παραθήκη im Sinne von „Depositum" passe hier nicht, und nimmt daher eine Verwechselung von ἀνα- und παρατίθημι an, eine Annahme, die auch in Littmanns Übersetzung „weihte ihn als Pfand" nachklingt. Aber wir brauchen weder eine Verwechselung noch eine andere Bedeutung von παραθήκη anzunehmen. Vielmehr erklärt sich der sonderbare Ausdruck, den noch niemand verstanden hat, als mechanische Übersetzung eines äthiopischen Terminus technicus. An den entsprechenden Stellen der 'Ēzānā-Inschriften Nr. 10 und 11, wo von der Errichtung des Thrones die Rede ist (s. oben S. 294), steht nämlich das Verbum አመሐፀነ ፡[1]. Dies Verbum, das Littmann sinngemäß durch „in den Schutz jmds. stellen" wiedergibt, gehört aber zusammen mit dem Nomen ማሕፀን ፡ oder ማሕፀንት ፡, welches „Depositum" heißt und genau dem griechischen παραθήκη entspricht, was besonders darin zum Ausdruck kommt, daß παραθήκη und das damit gleichbedeutende und in den Handschriften öfters damit wechselnde παρακαταθήκη[2] in der äthiopischen Übersetzung des Alten und Neuen Testaments stets durch ማሕፀን ፡ oder ማሕፀንት ፡ (Exod. 22,7. Lev. 5,23. Tob. 10,12. Tim. I 6,20. II 1,14) oder in freierer

[1] So, mit መ, ist das Wort auf den Inschriften noch geschrieben. Die später übliche Dehnung des kurzen *a* vor dem die Silbe schließenden Guttural, die wir in den gleich anzuführenden jüngeren Literaturformen haben, ist hier also noch nicht eingetreten.

[2] παρακαταθήκη ist attisch, παραθήκη ionisch und hellenistisch, s. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (1906), S. 23.

Übertragung durch eine Form von አማሕፀነ ፡ oder ተማሕፀነ ፡ (Exod. 22, 10. Lev. 5, 21. Tim. II 1, 12) wiedergegeben wird. Folglich hat der Verfasser der Adulis-Inschrift durch παραθήκην ποιεῖν das äthiopische አመሕፀነ ፡, das also schon damals der offizielle Terminus technicus für die Übergabe des Thrones an die Gottheit war, ganz genau, wenn auch reichlich mechanisch, wiedergegeben, und τόνδε τὸν δίφρον παραθήκην τῷ Ἄρει ἐποίησα bedeutet ebenso wie der entsprechende äthiopische Ausdruck: „ich stellte diesen Thron in den Schutz des Ares". In ganz ähnlichen Verbindungen kommt übrigens in gutem Griechisch das Verbum παρατίθεσθαι vor, vgl. z. B. Apostelgesch. 20, 32, wo Paulus zu den ephesinischen Presbytern beim Abschiede sagt: παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ „ich übergebe euch dem Schutze Gottes".

DRITTE ABTEILUNG.



A) MITTEILUNGEN.



Das durch die Kriegszeit bedingte verspätete Erscheinen dieses Heftes unserer Zeitschrift ermöglicht es, in demselben bereits ein letztes Wort der Dankbarkeit dem verehrungswürdigen Manne in die von Eukalypten umrauschte stille Gruft nachzurufen, der ihr geistiger Vater gewesen ist.

Am 24. Februar 1917 schied in Rom aus dieser Zeitlichkeit der hochwürdige Rektor des Campo Santo dei Tedeschi Apostolischer Protonotar

Msgr. Dr. Anton de Waal.

Unberührt von den Schrecknissen der blutigen Weltwende unserer Tage hat der als Gelehrter und Organisator, als edler Priester und kerndeutscher Mann gleich Hervorragende unter Umständen, die in mehr als einer Hinsicht tragischer Größe nicht entbehren, das Ziel einer rastlosen Arbeitstätigkeit erreicht.

Ο ΚΥΡΙΟΣ ΑΝΑΠΑΥΣΑΙ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΑΥΤΟΥ
ЄΝ CΚΗΝΑΙC ΑΓΙωΝ· ΑΜΗΝ·

A. de Waal, geboren zu Emmerich am 4. Mai 1836, war nach seiner 1862 erfolgten Priesterweihe zeitweilig im Lehrfache tätig gewesen, als er 1868 den Boden der Ewigen Stadt betrat, in die sein Bischof ihn als Kaplan an der deutschen Nationalstiftung S. Maria dell' Anima entsandte. Von hier siedelte er 1871 in gleicher Eigenschaft an deren damals unvergleichlich bescheidenere Schwesteranstalt im Schatten der Peterskuppel über, deren Rektor er auf Weihnachten 1872 wurde. Aus dem deutschen Gottesacker mit seiner Kirche und einem engen Heim, in welchem der Rektor mit einer fast völlig italianisierten Begräbnisbruderschaft um sein Hausrecht kämpfen mußte, hat er in zähem Ringen einen überragenden Mittelpunkt nationalen Geisteslebens auf fremder Erde zu machen gewußt. Durch päpstliches Breve vom 21. November 1876 wurde das Priesterkollegium des Campo Santo geschaffen, dessen Kapläne (und Konviktoren) sich in der Hauptstadt der katholischen Welt dem Studium der kirchlichen Wissenschaften widmen sollten. Seit 1887 erschien unter der, seit 1892 von ihm mit einem Historiker geteilten, Redaktion de Waals in erster Linie als Publikationsorgan für die Arbeiten der neuen Gründung die „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte". Eine immer stattlicher anwachsende Bibliothek und ein Museum christlicher Altertümer wurden begründet. In den Jahren 1884 und 1891 wurden umfassende Erweiterungsbauten ausgeführt und vom 4. Juni 1896 bis 28. Januar 1897 die elfhundertjährige Gründungsfeier der letzten Endes aus einer *Schola Francorum* Karls d. Gr. hervorgegangenen Nationalstiftung gefeiert. Hunderten von Rompilgern deutscher Zunge geistlichen und weltlichen Standes hat das reorganisierte Haus Gastfreundschaft, Tausenden verständnisvolle Führung durch die gewaltige Denkmälerwelt Roms gewährt. Seine Leitung und sein Ausbau haben indessen dem Schaffensdrange seines Rektors nicht genügt. Der „Deutsche Leseverein" und die Pflege des sozialen Werkes Vater Kolbings in Rom, eine Hauptniederlassung der „Grauen Schwestern" von der hl. Elisabeth nahe bei St. Maria Maggiore und deren Filialen in anderen italienischen Großstädten, die Organisierung einer deutschen Seelsorge in diesen von Mailand bis nach Neapel wurden dessen beredte Zeugen. Die Honorare einer dem Nimmermüden leicht aus der Feder fließenden schöngeistigen Schriftstellerei sahen sich mit selbstloser und sorgloser Freigebigkeit auf seine großzügigen Unternehmungen verwendet. Auch der Rüstigste hätte bei so vielseitiger Inanspruchnahme seiner Kraft sich zersplittern und strengem Studium entfremden können. A. de Waal blieb immer ein ernster und klarer Mann der christlich-archäologischen Wissenschaft, in die er sich als Jünger G.-B. de Rossis mit solchem Erfolge eingearbeitet hatte, daß der erste internationale Kongreß für christliche Archäologie in Spalato 1894 ihn zum Präsidenten wählte. Noch am späten Abend seines Lebens war es ihm vergönnt, in Gemeinschaft mit seinem Kaplan Dr. Styger unter der Sebastianusbasilika an der Appischen Straße einen der bedeutsamsten neueren Funde auf dem Gebiete der altchristlichen Monumente Roms zu machen. Die am 16. März 1915

begonnenen Ausgrabungen, welche die dortige alte *cella memorialis* der Apostelfürsten und deren Umgebung u. A. mit dem Sarkophage des Papstes Fabianus bloßlegten, waren die Krönung einer Hoffnung, die er schon 1892 durch Grabungen in der nahen Platonia umsonst zu verwirklichen gesucht hatte. Auch an der noch später gemachten Wiederentdeckung der *crypta ferrata*, bei welcher der hl. Nilus seine Basilianerabtei an den Hängen des Albanergebirges, die letzte noch bestehende Heimstätte griechisch-morgenländischen Mönchtums und Gottesdienstes vor den Toren Roms, gründete, war de Waal in maßgeblicher Weise beteiligt.

A. de Waal war persönlich kein Kenner orientalischer Sprachen. Aber er fühlte mit dem genialen Weitblicke eines wahrhaft freien Geistes die Dringlichkeit einer Erforschung des christlichen Orients. Gleich die beiden ersten Jahrgänge der „Römischen Quartalschrift" hat er H. Hyvernat für die Übersetzung sahidischer Anaphorenbruchstücke geöffnet. Er, zu dessen Herzen die Denkmäler Roms eine überwältigende Sprache redeten, ist kein unbelehrbarer Anhänger einer einseitig romzentrischen Konstruktion der altchristlichen Kunstgeschichte, kein grundsätzlicher Gegner eines J. Strzygowski gewesen. Auf dem zweiten internationalen Kongreß für christliche Archäologie in Rom im Herbst 1900 ist ihm die wachsende Bedeutung christlich-orientalischer Studien besonders eindringlich zum Bewußtsein gekommen. Eines Morgens zu Anfang des Jahres 1901 ließ er den Unterzeichneten, der sich, obgleich Laie, einer dauernden Gastfreundschaft des Campo Santo erfreute, in sein anspruchsloses Studierzimmerchen bitten, um ihm die Schriftleitung einer neuen auch für diesen Zweig der Beschäftigung mit christlicher Vergangenheit vom Priesterkollegium herauszugebenden Zeitschrift anzubieten. Mit einer Opferwilligkeit ohne Gleichen hat er alsdann die erste Serie des „*Oriens Christianus*" gefördert, nicht nur alsbald die Görres-Gesellschaft für das Unternehmen zu interessieren gewußt, nicht nur bis 1904 dem Schriftleiter ein sorgenfreies Studienleben in Rom ermöglicht, sondern Jahrgang um Jahrgang, Heft um Heft oft höchst beträchtliche Druckkostenüberschüsse aus eigener Tasche gedeckt. Keine auch noch so hohe Rechnung der Propaganda-Druckerei lief Gefahr, ihn bei schlechter Laune zu finden, wenn nur ein weiteres Heft wieder recht stark und inhaltsreich geworden war. Als nach einem Jahrzehnt die Zeitschrift reorganisiert und völlig von der Görres-Gesellschaft übernommen wurde, mußten von seinem Edelmute neue Opfer mannigfacher Art gefordert werden. Er hat auch in den dabei zu führenden, nicht immer leichten Verhandlungen eine nur das Beste der Sache im Auge behaltende Entsagung und Selbstbescheidung geübt, die allein das endgiltige Gelingen derselben ermöglichte.

Der Eintritt Italiens in den Weltkrieg ließ ihn zum Einsamen werden. Er konnte sich nicht entschließen, im Gefolge des Preußischen und Bayrischen Gesandten beim Hl. Stuhle die Königin der Städte zu verlassen, in der er so heimisch geworden war als nur irgend ein eingeborener Römer. Auch in den Vatikan ist er nicht übergesiedelt, wie

es wohl hieß. Als treuer Wächter harrte der Achtzigjährige bei den Gräbern so mancher edler Toten aus, die er selbst zur Ruhe zu betten geholfen hatte. Die italienische Regierung wagte diesen einen deutschen Prälaten nicht anzutasten. Die entfesselten Dämonen wilden Völkerhasses konnten dem priesterlichen Gelehrtengreise nichts anhaben. Als man den in einsamem Gebet Entschlummerten auf den Knieen entseelt in seinem Zimmer gefunden hatte, folgten mit Kardinälen und Prälaten die führenden italienischen Vertreter der von ihm gepflegten Wissenschaft, folgte u. A. der Rektor des Belgischen Kollegs ehrerbietig der Bahre zum Grabe, an dessen Rand kein einziger deutscher Mitbürger stand. Am 10. März veranstaltete zu Freiburg i/B. ein dankbarer Kreis derer, denen einst der Campo Santo dei Tedeschi Heimstätte römischer Studientage gewesen war, eine Trauerfeier auf deutscher Erde. Es war an einem Tage, an welchem das römische Martyrologium und der griechisch-morgenländische Festkalender das Gedächtsnis derselben korinthischen Martyrer, Kodratos und Genossen, verzeichnet.

Dr. A. Baumstark.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

(Fortsetzung.)

b) Zugänge seit 1901.[1]

183. — 141 Blr. Folio. 2 Kolumnen mit je 28 Zln. 31×22; 24×16. Zstd. Anfang fehlt, dafür sind 3 leere Ergänzungsblätter eingebunden, ebenso 2 Blr. zur Ausfüllung der Lücke zwischen Bl. 38 u. 39 u. die mit 102 u. 103 gezählten Blr. Ebd. Pappe mit braunem Leder überzogen, stark abgenützt. Schr. ziemlich gleichmäßig u. gewandt, teilweise vokalisiert, schwarz u. rot. Abschr. Samst. 22. Juli 1783 = 4. Ramaḍân 1197 H. von dem Ḫûrî Jûsuf Ǧahšân, Sohn des verstorb. Ibrâhîm ibn Rizqallâh (Bl. 141^b).

Erster Teil des Oktoïchos (1. bis 4. Ton), beginnend mit einem kleinen Reste der Sonntagsvesper im 1. Ton; als Anhang (Bl. 138^a—141^b) die Exapostilarien und Doxologien des Kaisers Leon des Weisen.

184. — 227 Blr. (448 Textseiten). Folio. 2 Kolumnen mit je 23 Zln. 31×21 1/2; 23 1/2×15 1/2. Zstd. Am Anfange fehlen einige Blr.; das 1. Bl. lose, ebenso S. 59—61; nicht fest im Ebd. Dieser von schwarzem Leder mit Pressung, schadhaft. Schr.

---

[1] Siehe die Vorbemerkungen im Jahrg. 1915 S. 293 f.

flüchtig, ungleichmäßig, unvokalisiert, schwarz u. rot. Abschr. Montag d. 3. Mai 1792 von Ḥanānijā ibn Ilijās al-afda' (الافدع, „der mit verrenktem Gliede" — S. 448). Gesch. a) von dem Maṭrān Mīṣā'īl von Kerakopolis, d. i. der Stadt Kerak, der dortigen Kirche des hl. Georg gewidmet 15. Juli 1792 z. Z. des Patriarchen Anthimos von Jerusalem u. des Maṭrān Arsenios von Skythopolis (S. 448 f.). b) Eigentum der Kirche des hl. Mitri (Demetrios) in der Stadt Nāblus 18. Sept. 1834.

Anthologion (زهر الكلام), zweiter Teil, beginnend mit dem Reste des Inhaltsverzeichnisses: 22. Juli bis 31. Aug. (Bl. 1ᵃf). Der Text umfaßt die Monate Januar bis August.

185. — 146 Blr. Folio. Für den ursprünglichen Teil: 21 Zln. $29^1/_2 \times 18$; $20^1/_2 \times 12^1/_2$. Zstd. Bl. 1—10, 17, 18, 130, 131, 138—146 sind moderne Ergänzungen in größerem Format. Es fehlen also vom ursprüngl. Tl. am Anfange 17 Lagen; von der 18. sind noch 6 Blr. vorhanden (Bl. 11—16). Von Bl. 19 an sind die Lagen vom Kopisten numeriert: 19—30 (Bl. 129). Wenig wurmstichig. Ebd. weicher, brauner Lederbd., abgenützt. Schr. gleichmäßig, wenig vokalisiert; wenige Rubra. Abschr. Anfang des 18. Jahrh. Nschr. von Ibrāhīm Ġaḥšān (Bl. 146ᵇ, vgl. 183).

Fragment eines Synaxars: Dezember bis Februar. Der ursprüngliche Tl. beginnt mit 5. Dez. (Rest) und schließt mit 13. Febr.

186. — 162 Blr. Folio. 2 Kol. mit je 25 Zln. 30×21; ca. 24×14. Zstd. nicht fest im Einbd.; viele Blr. am Anfang u. Ende lose u. z. Tl. zerrissen. Bl. 121, 122, 129, 130, 140—144 (davon 141—144 unbeschrieben), 162 sind spätere Ergänzungen. 1 Bl. am Ende fehlt. Ebd. starker, schwarzer Lederbd., abgenützt; der Rücken beschädigt. Schr. ziemlich gleichmäßig, wenig vokalisiert, schwarz u. rot; zuweilen etwas verblaßt. Abschr. 17. Jahrh.

Menaeon für Januar bis August (31. Aug. unvollst.).

187. — 205 Blr. Folio. 2 Kol. mit je 24 Zln. 29×18; 21×13. Zstd. Bl. 2 eingefügt, unbeschrieben. Der verletzte Rand vieler Blr. wurde beim Einbinden ausgebessert (überklebt). Der Schluß fehlt. Bl. 118 u. 106 sind verwechselt. Bl. 119 gehört zwischen 7 u. 8; die Blr. auch sonst noch verbunden, aber durch die Numerierung geordnet. Ebd. neu, Leinwand u. Lederrücken. Schr. sehr regelmäßig und gefällig, wenig vokalisiert, schwarz u. rot. Abschr. J. 7162 Ad. (= 1654 n. Chr., Bl. 13ᵇ 34ᵇ); J. 7163 (Bl. 74ᵇ 99ᵃ); 14. August 7163 Ad. (Bl. 109ᵃ); Mont. 21. Dezember 7166 Ad. (= 1658 n. Chr., Bl. 190ᵃ) von dem Diakon ʿAbd al-ʿAzîz ibn Rizqallāh, genannt Ibn Abî Hilâl.

Liturgische Stücke. I. Bl. 1ᵃ—109. Vollständiges Menaeon (الشهرية). Der Text ist derselbe wie in 186, nur fehlen die Rubriken.

II. Bl. 109ᵇ—190ᵃ Triodion.

III. Bl. 190ᵇ—204ᵃ Pentekostarion.

IV. Bl. 204ᵇ—205ᵇ die Exapostilarien der Auferstehung von Kaiser Leon dem Weisen, unvollst.

188. — 168 Blr. Folio. Für den ursprüngl. Teil: 2 Kol. mit je 25 Zln. 29×18; 23×15. Zstd. sehr stark vom Wurm beschädigt, namentlich an den Rändern; viele schadhafte Stellen überklebt. Folgende Blr. sind spätere Ergänzung: 1, 13, 14, 18, 19, 23—32, 39, 40, 42—53 (letzt. unbeschrieben) 56 (57 unbeschr.). 123, 131, 132. Fragment einer andern Hs. sind Bl. 163—168. Ebd. neu, wie **187.** Schr. im ursprüngl. Teil ziemlich regelmäßig. B wenig vokalisiert. Abschr. von A: 17. Jahrh., von B: 18. Jahrh. Nschr. Wende des 18. Jahrh.

Fragment eines Anthologion: A. Bl. 1ᵃ—162ᵇ 1. September bis 25. Dezember, unvollständig. — B. Bl. 163ᵃ—168ᵇ Stücke vom 1., 2. u. 6. Januar.

189. — 111 Blr. Folio. 2 Kol. mit je 24 Zln. 27½×18; ca. 24×15. Zstd. viele Blr. beschädigt u. neu ausgebessert (überklebt). Anfang fehlt. Bl. 25, 87 u. 88 spätere Ergänzungen. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. ungleichmäßig, unvokalisiert, schwarz u. rot. Abschr. Mont. 20. März 7201 (Ad. = 1693 n. Chr.) von dem Ḫûrî Ja'qûb, S. des Ḫûrî Sim'ân (Bl. 111ᵇ). Gesch. von dem Maṭrân Juwâṣaf von 'Akkâ u. Nazareth der Kirche des hl. Georg in dem Flecken شفاعمر vermacht (Bl. 111ᵇ).

Liturgische Stücke.

I. Bl. 1ᵃ—93ᵃ Pentekostarion (einschließlich des Ritus der προσκυνήσεις am Pfingstsonntag Bl. 67ᵇ—72ᵇ), beginnend mit dem Orthros des Mittwochs nach dem 3. Sonntag nach Ostern.

II. Bl. 93ᵃ—111ᵃ die Epistelperikopen (Πραξαπόστολος) für die Zeit des Pentekostarion.

190. — 135 Blr. Gr. 4⁰. 11 Zln. 27×14½; ca. 24×12. Zstd. Schluß fehlt. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. ungleichmäßig, wenig vokalisiert, die Überschriften rot. Abschr. 17. Jahrh.

Epistel-Lektionar (Πραξαπόστολος), unvollst., enthaltend die Perikopen für jeden Tag von Ostern bis 15. Sonntag nach Pfingsten. Den Lesungen geht meistens (an Samstagen u. Sonntagen immer) das προκείμενον voraus und folgt eine Erklärung.

191. — 197 Blr. Folio. A u. B 2 Kol. mit je 19 Zln., C 21 Zln. 26½×17; 23×14, bezw. 23×12. Zstd. 3 größere Fragmente. B stark verbunden, Bl. 164—171, 175, 187 zur Hälfte spätere Ergänzungen. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. gleichmäßig, z. Tl. vokalisiert, tiefschwarz u. rot. A mit bunten Kopfzierleisten. Abschr. von A: 18. Jahrh. von B: 17. Jahrh. C 17. Mai 1763 = 1176 H.

Sammelband: Liturgische Fragmente.

A. Bl. 1ᵃ—148ᵇ Rest eines Oktoïchos, vom Schlusse des Dienstag-Nachtoffiziums im 6. Ton bis zum Orthros des Samst. im 8. Ton, auch dieser unvollst.

B. Bl. 149^{a}—189^{b} Verschiedene Fragmente eines Epistolars mit Perikopen für die 20. bis 24. Woche nach Pfingsten.

C. Bl. 190^{a}—192^{b} Rest des 7., dann 8. u. 9. Makarismos (تسبحة), Bl. 192^{a}—196^{a}, 197^{b}—198^{b} die Exapostilarien usw. der Kaiser Leon und Konstantin, Bl. 196^{a}—197^{b} Photagogika.

192. — 77 Blr. Folio. 2 Kol. mit je 21 Zln. 26×18; 21×12. Zstd. Anfang u. Schluß fehlen Bl. 44 aus einer and. Hs. Bl. 77 spätere Ergänzung. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. ziemlich regelmäßig. Überschriften rot, z. Tl. vokalisiert. Abschr. 17. Jahrh.

Fragment eines Prophetien-Lektionars, für Freitag der 2. Fastenwoche bis Ostern, u. 1. bis 13. September.

193. — 59 Blr. Folio. 2 Kol. mit 19—20 Zln. 26 1/2 × 17 1/2; 22 1/2 × 14. Zstd. fragmentös, vielfach verbunden. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. mehrfach wechselnd, schwarz u. rot, wenig vokalisiert. Abschr. 18. Jahrh.

Fragment eines Oktoïchos, vom Montags-Orthros (Rest) des 5. Tones bis Schluß des 6. Tones.

194. — 193 Blr. 4°. 15 Zln. 24 1/2 × 16 1/2; ca. 19 × 13 1/2. Zstd. Bl. 1—8, 36, 123, 187—193 sind später ergänzt. Die Blr. sind vom Kopisten mit koptischen Ziffern numeriert, demnach fehlten vom ursprüngl. Teile nur 2 Blr. (des Evangelientextes). Wenig vom Wurm beschädigt. Auf Bl. 73 u. 74 hat die Tinte durchgefressen, der Text ist deshalb u. namentl. infolge der Verkleisterung z. gr. Tl. unleserlich. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. mäßig groß, ziemlich gleichmäßig, vokalisiert; Überschriften u. Interpunktion rot. Nschr. kleiner, unvokalisiert, mit verblaßter Tinte. Abschr. 14. Jahrh. (Dieselbe Schrift u. buchstäblich derselbe Text wie auf Tafel XXVIII in *Stud. Sin.* XII, geschr. 1327 n. Chr.). Nschr. Gaza 4. April 1789 n. Chr. von Sulaimân, Sohn des Lehrers [Ḫal]il Ǧaḥšân aus ar-Ramle unter Mithilfe des Ḫûrî Jûsuf Ǧaḥšân für die Kirche in Gaza (vgl. **183**).

Die Evangelien nach der Rezension des Abûl-Faraǧ Hibatallâh ibn al-ʿAssâl.

1) Einleitung zum Matthäusevangelium (Bl. 1^{b}—2^{a}), Mt. 1,1—7,5, Nachschrift (Bl. 2^{a}—8^{b}), dann der übrige Text Bl. 9^{a}—50^{b}, im ganzen 68 Kapitel (اصحاحات).

2) Einleitung zu Markus (Bl. 51^{b}—52^{a}), Verzeichnis der 48 Kapp. (Bl. 51^{b}—52^{a}), Text Bl. 52^{b}—83^{b}.

3) Einleitung zu Lukas (Bl. 84^{b}—85^{a}), Verz. der 83 Kapitel (Bl. 85^{b}—151^{b}), Text Bl. 85^{b}—151^{b}).

4) Einleitung zu Johannes u. Verz. der 20 Kapp. (Bl. 152^{a}) Text bis 8,1a Bl. 152^{b}—186^{b}, das Übrige in Nachschrift Bl. 187^{a}—193^{a}. — Die Einleitungen sind Auszüge, im übrigen ist der Text konform jenem in 36 u. 220, zugleich mit der

in koptischen Ziffern am Rande (des ursprüngl. Tls.) vermerkten Stichenzählung.

195. — 391 Blr. 4°. 17—18 Zln. 21 1/2 × 15 1/2; 16 × 9 1/2. Zstd. nicht fest im Ebd., viele Blr. stark beschädigt. Es fehlen am Anfange 1 Bl., an verschiedenen Stellen 19 Blr., nach Bl. 387 ca. 3 Blr. Ebd. Holzdeckel mit schwarzem Leder überzogen, sehr defekt. Schr. regelmäßig, mit kräftiger Tinte, Überschriften u. Rubriken rot. Abschr. Damaskus i. J. 7155 Ad. (= 1647 n. Chr.) von Sophronios ibn Mûsâ ibn al-Ḥâǧǧ Sulaimân, Ḫûrî u. Mönch aus Ṭarâbulus, für Îlijâs, Ḫûrî der hl. Auferstehung, zur Zeit der Patriarchen Euthymios von Antiochien, Basilios von Jerusalem, Parthenios von Kpel., Juwânikios von Alexandrien (Bl. 391ᵇ). — Gelesen: a) Ṣâliḥ, S. des Ḫûrî Simʿân (Bl. 230ᵇ). b) Îlijâs ابن جرجس, „der Schmied" (ebd.). c) Mûsâ ibn Sulaimân ... 1. Febr. 1141 (H. = 1728 n. Chr.), Bl. 231ᵃ). d) Der Diakon Rizqallâh, S. des Priesters Sulaimân (Bl. 391ᵃ).

Großes Euchologion nach der Rezension des Meletios von Ḥaleb mit Fihrist (22.—117. Kap. Bl. 1ᵃ—5ᵃ), Einleitung des M. (Bl. 5ᵃ—6ᵇ) und 117 Kapiteln, wie St. Anna 26.

196. — 80 Blr. (147 numerierte Textseiten). 4°. 17—18 Zln. 21 1/2 × 15; 15 1/2 × 10. Zstd. ziemlich gut, nicht mehr fest im Ebd.: Pappe u. Leinwand, mit schwarzem Leder überzogen, sehr schadhaft. Schr. schwarz u. rot, wenig vokalisiert. Abschr. 18. Jahrh.

Liturgikon, übersetzt von dem Patriarchen Sylvester von Antiochien (so Bl. 3ᵃ, vor S. 1). 1) Ordinarium der Vesper (S. 1—17). 2) O. des Orthros (S. 17—33). 3) Ritus der Ankleidung des Priesters (S. 33—37). 4) Prothesis (S. 37—45). 5) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos (S. 46—84). 6) L. des hl. Basilios (S. 85—120). 7) L. der Proëgiasmena (S. 121—144). 8) Gebet über Gekochtes (على السليقة S. 145 f.). 9) 2 Gebete über die Palmen (S. 146 f.).

197. — 113 Blr. 8°. 14 Zln. im älteren, 13—15 Zln. im neueren Teil. 15 × 10; ca. 12 1/2 × 7, bezw. 14 × 9. Zstd. Der ältere Teil, Bl. 40—97, 105—109, vom Wurm beschädigt. Ebd. neu, wie 187 ff. Schr. im älteren Tl. sehr klein, im jüngeren etwas größer, unvokalisiert. Abschr. von 6—21), 23) u. 24): 18. Jahrh., von 1—5), 22) u. 25): 19. Jahrh.

Euchologion. 1) Ritus der hl. Ölung, Anfang (1 Bl.) fehlt (Bl. 1—32ᵇ). 2) Gebet beim Eintritt der Wöchnerin in die Kirche am 40. Tage (Bl. 32ᵇ—37ᵃ). 3) G. bei schwerer Niederkunft (Bl. 37ᵃᵇ). 4) G., welches der „Beichtlehrer" über den Beichtenden liest (Bl. 37ᵇ—38ᵃ). 5) G. zur Lösung des Gürtels der Getauften am 8. Tage nach der Taufe (Bl. 38ᵇ—40ᵃ). 6) Kanon der kleinen Paraklesis von dem Mönch und Einsiedler Theodosios (Bl. 40ᵇ—50ᵃ). 7) K. der großen P.

(Bl. 50^b—59^b; 60^a unbeschr.). 8) K. zu Maria von dem Einsiedler Euthymios, der bei der Beicht des Sünders gesprochen wird (Bl. 60^b—66^b). 9) K. zum Schutzengel von dem Mönch Johannes Mauropus (sic المفروبودس), Bl. 67^b—76^a). 10) G. zum Schlafen (Bl. 76^b—77^a). 11) G. bei unreinen Gedanken (Bl. 77^b). 12) Ein anderes G. hierfür (Bl. 78^a). 13) K. zu den himmlischen Mächten und allen Heiligen von Kyr(ios) Joseph (dem Hymnograph, Bl. 78^b—84^a). 14) Dasselbe wie 4, wiederholt (Bl: 84^{ab}). 15) G. zu Jesus Christus von dem hl. Augustinus (Bl. 85^b). Incipit: يا يسوع امنحنى نعمتك لاعرف ذاتى الخ. 16) G. gegen Trägheit (Bl. 86^{ab}). 17) G. zur Gottesmutter vom hl. Johannes von Damaskus (Bl. 87^a—90^a). Incipit: لما نلت انا الشقى من الله خالقى مواهب كثيرات الخ. 18) „Ein sehr nützliches Gebet" vom hl. Basilios (Bl. 90^b—91^b) Incipit: ايها السيد الضابط الكل رب القوات الخ. 19) G. für Verstorbene (Bl. 92^a). Incipit: اذكر يا رب الذين بامل القيامة تنيحوا واعطهم حياة ابدية الخ. 20) Zwei ähnliche Gebete (Bl. 92^b—93^b). 21) G. des Königs Manasses u. a. (Bl. 94^a—97^b). 22) Ritus der Taufe, unvollst. (Bl. 98^a—104^b). 23) Zwiegespräch zwischen der Gottesmutter und dem Sünder; Anfang fehlt (Bl. 105^a—106^b), 24) Dialog zwischen dem Sünder und dem Satan, wenn er kommt, um seine Seele zu entführen (Bl. 107^b—109^b). 25) Fragment aus einem Begräbnisritus (Bl. 110^a—113^b).

198. — 123 Blr. 8⁰. 14—15 Zln. $16 \times 10^1/_2$; $12^1/_2 \times 8$. Zstd. Anfang (1 Bl.) u. Schluß fehlen. Ebd. neu, wie der vorige. Schr. klein, flüchtig, etwas vokalisiert; Überschriften u. Interpunktion rot. Abschr. 18. Jahrh.

Psalterion, samt 10 Cantica, unvollst., beginnend mit Ps. 1, 3 b. Vom 3. Cant. (Annae) noch die Überschrift.

199. — 121 Blr. 8⁰. 13 Zln. $15^1/_2 \times 10$; ca. 12×8. Zstd. Anfang u. Schluß fehlen. Ebd. neu, wie die vorigen. Schr. sehr unregelmäßig, flüchtig u. sorglos, ohne Vokale; Überschriften rot. Abschr. Anfang des 19. Jahrh.

Psalterion, samt 10 Cantica, unvollst., beginnend (Bl. 2^a) mit Ps. 32. Ende Deut. 32, 17 a. In Nschr. Deut. 32, 3 b—15 auf Bl. 1^{ab}.

(Schluß folgt.)

Dr. G. Graf.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Ein Originaldokument zur „chaldäischen" Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. — Unter einer Sammlung teils hslicher, teils gedruckter orientalischer Texte, die dem Unterzeichneten von der Firma O. Harrassowitz in Leipzig zu näherer Bestimmung unterbreitet wurden, befindet sich eine nicht jedes Interesses entbehrende Urkunde zur Geschichte der Beziehungen des „chaldäischen" Patriarchats zum Apostolischen Stuhle. Es handelt sich um ein Glaubensbekenntnis eines Patriarchen Joseph: 8 Blatt eines brüchigen und stark vergilbten Papiers im ungefähren Format von 224 × 156 mm mit rund 152 × 105 mm Schriftspiegel. Bl. 1 ist stark beschädigt, Bl. 4 in zwei ungleiche Hälften zerrissen, deren obere lose an Bl. 5 angeklebt ist; von Bl. 6 fehlt die rechte obere Ecke; Bl. 7 und 8 sind zusammengeklebt und hinterher in der Mitte durchgerissen. Der in „chaldäischem" Serṭâ geschriebene Karšûni-Text beginnt Bl. 1 v° ܒܐܣܡ ܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ .... ܐܠܐܠܗ .... ܐܢܐ ܐܘܡܢ ܒܐܝܡܐܢ ܬܐܒܬ ܘܐܩܒܠ ܒܓܙܡ ܐܠܐܫܝܐ ܘܐܚܕܐ ܘܐܚܕܐ (Im Namen des Vaters und des Sohnes <und des> hei<ligen Geistes. Amen.> Ich glaube mit beständigem Glauben und halte fest alle Dinge im einzelnen) usw. Er schließt Bl. 7 r°: ܗܟܕܐ ܐܠܠܗ ܝܥܝܢܢܝ ܘܗܕܐ ܐܠܐܢܓܝܠ ܐܠܡܩܕܣ (so wahr mir Gott helfe und dieses heilige Evangelium). Es folgt das 2 cm im Durchmesser große Siegel mit einem kleinen Kreuz und den syrischen Worten: ܒܛܝܒܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ ܡܚܝܠܐ (Durch die Güte Gottes des Allmächtigen der schwache) in einem äußeren Kreise und der Fortsetzung: ܝܘܣܦ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܟܠܕܝܐ (Joseph Patriarch der Chaldäer) in der inneren Rundfläche, links davon nochmals derselbe Text als Unterschrift. Auf Bl. 8 r° findet sich eine leider nur lückenhaft erhaltene Notiz in italienischer Sprache durch welche ein „*Giuseppe Banete lettore ed interprete della lingua siriaca, o vero caldaica . . . presso questo collegio di propaganda fide*" beurkundet, daß er „*questa confessione della fe<de>*" gelesen habe. Er bezeichnet dieselbe weiterhin als von einem „*Giuseppe nuovamente eletto*" abgefaßt, redet von ihrer Einsendung „*alla sacra congregatione de propaganda fide*" und schließt: „*et la ho trovata del tutto conforme da verbo ad verbum alla professione della fede mandata in Luca per ordine di Zymeone ottavo l'anno 1648 et in fede di ciò manu ppa questo di. 11. maggio 1695*". Die Notiz lehrt uns mithin wenigstens einwandfrei das Alter des Dokumentes kennen. Es stammt aus der Zeit bald nach der Wiedererrichtung des „chaldäischen" Patriarchats durch Papst Innozenz XI. im J. 1681. Sein Einsender ist Joseph II, der im J. 1693 an Stelle seines resignierten Vorgängers Joseph I gewählt wurde und unterm 21. Mai 1696 die päpstliche Konfirmation als „*Pat-*

riarcha Babylonensis Chaldaeorum" erlangte. Bei Giamil, *Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam* fehlt sie selbst wie ihr älteres Duplikat vom J. 1648 in der Reihe der dort *Bessarione* VII S. 105—130 vereinigten Urkunden aus den Jahren 1617 bis 1701. Das Bekenntnis selbst zerfällt in 27 (irrtümlich als 29!) numerierte §§. An der Spitze steht (§ 1) das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum. Es folgt (§ 2—5, 7—10) das Bekenntnis zu den Beschlüssen der acht ersten ökumenischen Konzile, unterbrochen (§ 6) von einem auf den Tomus Leonis Bezug nehmenden und den monophysitischen Trishagionzusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς ablehnenden Passus über die Leidensfähigkeit nur der menschlichen Natur Christi. Weiterhin schließen sich nach einer Anerkennung, auch der späteren in Vereinigung mit dem römischen Papst abgehaltenen ökumenischen Konzile (§ 11) Abschnitte an über den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn und die Rechtmäßigkeit des betreffenden Symbolzusatzes (§ 12f.), die gleichmäßige Giltigkeit der Konsekration in Azyma und Gesäuertem (§ 14), das Schicksal verschiedener Klassen von Seelen nach dem Tode (§ 15), die päpstliche Gewalt (§ 17), die Abrogation des Mosaïschen Gesetzes durch das Evangelium (§ 18), das Meßopfer (§ 19), die nur temporäre Bedeutung des Apostelverbotes eines Genusses von Opferfleisch, Blut und Ersticktem (§ 20), die Siebenzahl der Sakramente (§ 21), die Heilsnotwendigkeit der Taufe (§ 22), das Ehesakrament (§ 23), die Verpflichtung zur Annahme der kirchlichen Traditionen (§ 24), den Ablaß (§ 25) und die Beschlüsse des Konzils von Trident bezüglich der Bibel (§ 26). Zwei Schlußsätze (§ 27, 29) versichern die Zustimmung Josephs auch zu allen übrigen Lehren und Satzungen der „heiligen römischen Kirche" und seine unverbrüchliche Anhänglichkeit an „diesen" katholischen Glauben. Unser Text läßt erkennen, welche dogmatischen Fragen in den ersten Jahrzehnten des wiederbegründeten Patriarchats die unierten Nestorianer bewegten, welche Lehrpunkte des katholischen Abendlandes bei ihnen auf Schwierigkeiten stießen, in welcher Richtung man also in Rom der gläubigen Unterwerfung ihrer Prälaten besonders versichert sein zu müssen glaubte.

Das „Forschungsinstitut für Osten und Orient in Wien". — Die politischen Verhältnisse lenken heute die Aufmerksamkeit der Geister in Deutschland und Österreich stark auf die Dinge des Ostens, und man möchte hoffen dürfen, daß diese Strömung recht stark auch den christlich-orientalischen Studien zugute käme, für die unstreitig bis zum Ausbruch des Weltkrieges ein Interesse weiterer Kreise in Frankreich und England, nicht zu reden von dem selbst halborientalischen Rußland, eher vorhanden war als in den verbündeten Kaiserreichen Mitteleuropas. Als eine Frucht der verstärkten Anteilnahme

am Orient überhaupt ist hier die Bildung eines „Forschungsinstituts für Osten und Orient" zu begrüßen, das in Wien am 8. März 1916 ins Leben trat. Vertreter der Wissenschaft besonders aus dem Kreise des Lehrkörpers der Wiener Universität haben sich in demselben mit solchen der praktisch am Orient interessierten Hochfinanz und Großindustrie der Donaumonarchie vereinigt. Einer der letzteren, Dr. Er. Pistor, Sekretär der Handels- und Gewerbekammer für Österreich unter der Enns, hat die Leitung des Instituts übernommen, in die sich mit ihm als Stellvertreter Kommerzienrat Dr. R. Faber und Professor v. Kraelitz-Greifenhorst teilen. Den Mitgliedern soll Anregung zur Arbeit durch gegenseitigen Verkehr, Erleichterung derselben und möglichst freigebige materielle Förderung gewährt werden. Als ein Hauptmittel zur Erreichung vor allem des ersten Zieles dienen Vorträge, welche in den Sitzungen des Instituts von den Mitgliedern aus ihren Arbeitsgebieten gehalten werden. Über den Inhalt derselben wie über die gesamte Tätigkeit der jungen Schöpfung sollen in zwangloser Folge erscheinende „Berichte" unterrichten, die von Privatdozent Dr. Ad. Grohmann als Sekretär des Instituts herausgegeben werden. Es liegen bislange von solchen die beiden ersten vor, die sich auf die Zeit von März bis Juli bezw. September bis November 1916 erstrecken. In derselben wurden 16 Vollsitzungen abgehalten. Fesselnde Themen wurden in Vorträgen behandelt, die mitunter zu einer lebhaften Erörterung Anstoß gaben. Es seien hier beispielshalber hervorgehoben diejenigen von Geyer über *Die Zukunftsfrage des Islam* (Ber. S. 7—13), von v. Kraelitz-Greifenhorst über einen *Besuch des k. u. k. Kriegsgefangenenlagers in Siegsmundsherberg* zum Zwecke von Studien unter den dort untergebrachten russischen Reichsangehörigen turko-tartarischen Blutes (Ber. S. 29—40) und von Hüsing über die Frage: *Was ist der Orient?* (Ber. S. 40—45). Wenn bislange eine Berücksichtigung auch gerade christlich-orientalischer Probleme noch nicht festzustellen ist, so wird man sich bei der Kürze der Zeit gerne davor hüten, hieraus irgendwelche Schlüsse zu ziehen, sondern eine solche für die Zukunft ebenso vertrauensvoll erwarten als lebhaft wünschen.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Band 1. Berlin (Weidmannsche Buchhandlung) 1909—15. — 422 S.

Band 2. Berlin (Weidmannsche Buchhandlung) 1914. — XXVI, 444 S.

Das seit 1908 von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen in Angriff genommene gewaltige Unternehmen der Vorbereitung einer kritischen LXX-Ausgabe steht recht eigentlich in einem Brennpunkte christlich-orientalischer Forschungsinteressen. Es ist demgemäß ins Auge gefaßt, daß an anderer Stelle unserer Zeitschrift demnächst von berufenster Seite ein Überblick über seinen ganzen gegenwärtigen Stand geboten und in der Folgezeit in gemessenen Zwischenräumen über seine jeweiligen Fortschritte berichtet wird. Hier gilt es zunächst, die seit mehr als Jahresfrist abgeschlossen vorliegenden beiden ersten Bände der *Mitteilungen* des Göttinger Unternehmens zur Anzeige zu bringen, welche für dasselbe eine ähnliche Rolle zu spielen bestimmt sind, wie sie den TuU. für die Berliner Akademie-Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte zukommt.

Zu dem den Manen Althoffs als „des ersten Förderers des Septuaginta-Unternehmens" gewidmeten I. Bande ist eine Reihe in selbständigen Heften erschienener Arbeiten vereinigt, in denen eine Mehrzahl von Mitarbeitern desselben um seinen Leiter A. Rahlfs geschart erscheint, um durchweg Wertvolles und Wertvollstes zu bieten. *Der Lukiantext des Oktateuch* erfährt durch E. Hautsch (Heft 1 [1910] = S. 1—28), *Der Psaltertext bei Theodoret* durch E. Große-Brauckmann (Heft 3 [1911] = S. 69—100) eine grundlegende Untersuchung. Daneben hat neues Material eine mustergiltige Erschließung gefunden: so die sich auf Dt. 24, 15—21, 25, 3—12, 21—26, 28, 24, 32, 29, 22 ff., erstreckenden *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs* in Pergamentbruchstücken der Gießener Universitätsbibliothek, für die P. Glaue (Heft 2 [1911] = S. 29—28) die auf Papyrus erhaltenen *Münchener Septuaginta-Fragmente* Gn. 37, 35, 38, 1, 5, 9, Lv. 1, 14 f., 2, 10 ff., Richt. 5, 8—12, für die Gerhäußer (Heft 4 [1913] = S. 101—118), und reiche, größtenteils bisher unbekannt gewesene *Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 aus einer Sinai-Handschrift*, für die L. Lütkemann (Heft 6 [1915] = S. 231—386) sich durch R. hilfreiche Hand geleistet sah. *Kleinere Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen* (Heft 7 [1915] = S. 387—418) endlich bringen an erster Stelle, von R. durchgeführt, die Publikation der in den Hss. Ἁγίου Τάφου 2 bezw. Ἁγίου Σταυροῦ 36 zu Jerusalem vorliegenden Palimpestfragmente von Sir. Prol. 12—3, 11 und Job 14, 5—15, 11, 15, 19—16, 7, 20, 2—15, welche der inzwischen als Offizierstellvertreter auf dem Felde der Ehre gefallene M. Flashar entziffert hatte; anschließend hat hier dann R. noch Wesen und Charakter des mehrfach in der patristischen Literatur zitierten Σύρος des ATs neu

erörtert und „Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen“ vorgelegt.

Die Untersuchung H.s zeitigt vor allem das negative Ergebnis, daß die Zitate der antiochenischen Väter mit den von Lagarde seiner Rekonstruktion des L-Textes zugrundegelegten Hss. 19, 108 im Oktateuch sich nicht näher berühren, jene beiden und die mit ihnen verwandten Hss. hier also diesen Text nicht enthalten können. Unter den, nicht für alle Bücher gleichen Hss., die vielmehr tatsächlich eine engere Beziehung zu dem Texte der Antiochener aufweisen, ragen in erster Linie 54, 75 und nächstdem 106, 134 hervor. — Von Theodoretos wurde, wie G.-B. dartut, ein Psaltertext gelesen und erklärt, der vorwiegend mit dem späteren Vulgärtext zusammenfiel, indessen wie der Text der beiden anderen Antiochener Chrysostomos und Theodoros von Mopsuestia doch nicht ganz wenige B-Lesarten aufwies, in seinen Sonderlesarten aber eine auffallende Berührung mit R und anderen älteren abendländischen Hss. sowie dem oberägyptischen Papyrus U bekundet. In einer von mir vorbereiteten Studie über den armenischen Psaltertext werde ich zu zeigen haben, daß auch dieser nächst der Pešittâ einen griechischen Text von wesenhaft gleichgerichtetem Gesamtcharakter zur Grundlage hat. Doch ist merkwürdigerweise im einzelnen eine nähere Berührung von Arm. mit den Zitaten der drei Antiochener nicht zu beobachten, insbesondere fehlt die für sie bezeichnende weitgehende Verwandtschaft auch mit dem durch Paulus von Ṭellâ übersetzten Psalmentexte völlig. — Die Gießener griechisch-samaritanischen Fragmente, die R. noch um ein Genfer Bruchstück von Gn. 37, 3f. 9 ergänzt, dürften derjenigen mit dem samaritanischen Targum nächstverwandten vollständigen Übersetzung des Pentateuchs der Samaritaner entstammen, die als τὸ Σαμαρειτικόν — im Gegensatz zu den von Origenes ἐκ τοῦ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκοῦ übersetzten Textüberschüssen in Ex., Num. und Dt. — in der hexaplarischen Überlieferung für Stellen aller fünf Bücher des Pentateuchs zitiert wird. Nächst den in dieser Feststellung gipfelnden abschließenden Ausführungen gibt eine höchst sorgfältige Kommentierung ihrer Publikation erhöhten Wert. Bei derselben sind außer dem hebräischen Text der Samaritaner, dem samaritanischen Targum, der LXX und den Fragmenten der übrigen von Origenes berücksichtigten griechischen Versionen auch die arabische Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs nach Bibl. Nat. Arab. 5, 6, 8, die jüdischen Targume und die arabische Pentateuchübersetzung Saʿadjas zum Vergleiche herangezogen. — Von den Münchener Bruchstücken verdient das wohl noch dem 4. Jahrh. angehörende Gn.-Blatt durch sein ehrwürdiges Alter besondere Beachtung, während textlich das Richt.-Blatt das meiste Interesse bietet, indem es als ein etwa dem 7. Jahrh. angehörender ältester Zeuge neben die Hss. M, V, 29, 71, 121 tritt, in denen eine eigentümliche unter dem Einfluß des B-Typus stehende jüngere Gestalt des A-Typus von Richt. vorliegt. — Eine besonders sorgfältige Behandlung haben die von C. Schmidt im Frühjahr und Sommer 1914 photographisch aufgenommenen hexaplarischen Materialien der Prophetenhs. *Sinait. Gr. 5* des 10. Jahrh.s ebensosehr verdient, als gefunden. Nicht nur quantitativ erfährt unsere Kenntnis von Α′ Σ′ Θ′ hier eine ganz bedeutende Bereicherung; der neue Überlieferungszeuge erweist sich auch qualitativ als ein hervorragend guter. Freilich fehlt es auch in ihm keineswegs an Ungenauigkeiten und Irrungen, und ein — hier in Form von Fußnoten gegebener — höchst gediegener Kommentar geht mit allem dem unerbittlich ins Gericht. Aber mit Recht können die Herausgeber (S. 239f.) betonen, daß die Schonungslosigkeit dieser Kritik nicht zu einer ungerechten Bewertung des von der Sinai-Hs. Gebotenen verführen darf, weil das Anlegen eines gleich strengen Maßstabes an die Masse des bei Field vereinigten Stoffes dringend geboten sein würde, um auch dort erst Spreu und Weizen zu scheiden. Für eine derartige Nachprüfungsarbeit größten Stils würde das von

ihnen Geleistete vorbildlich sein müssen. Entsprechend ist in noch weiterem Sinne über das hebräisch-griechische und griechisch-hebräische Wörterverzeichnis zu urteilen, das, eingeleitet durch Beobachtungen über die Stellung der Übersetzer zu Artikel und Pronominalsuffixen, einen erschöpfenden Einblick in den Sprachgebrauch ihrer von der Sinai-Hs. notierten Fragmente gewährt. Lexikalische Zusammenstellungen von gleich peinlicher Akribie würden auf den verschiedensten Gebieten auch wieder griechisch-orientalischer Übersetzungsliteratur das erste Erfordernis sein, um sicheren Boden zu gewinnen. Die oft so dringend erwünschte Scheidung bestimmter Entstehungsschichten innerhalb einzelner orientalischer Bibelübersetzung, eine fruchtbringende Verwertung ihrer orientalischen Rezensionen für die Textgeschichte der griechischen Hauptliturgien u. A. m. ist nur auf Grund derartiger Vorarbeiten denkbar.

Auch unmittelbar greift über den engeren Bereich der LXX-Forschung eine Studie hinaus, die sich *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* durch R. gewidmet sehen (Heft 5 [1915] = S. 119—230). Auf einem ebenso bedeutsamen als bislange noch wenig angebauten Spezialgebiete liturgiegeschichtlicher Arbeit, demjenigen der Erforschung des orientalischen Perikopenwesens, ist mit derselben ein geradezu bahnbrechender Schritt getan worden. Das rein textgeschichtliche Interesse, mit dem R. im Dienste des LXX-Unternehmens zunächst an die ATlichen Perikopen des byzantinischen Ritus herantrat, hat bei ihm mehr und mehr dem Bedürfnisse Platz gemacht, ihre Auswahl und Ordnung in ihrer Eigenart und im Verhältnis zu den Perikopensystemen anderer orientalischer Riten wissenschaftlich zu begreifen. Mit sicherem Blick hat er dabei alsbald die überragende Bedeutung erkannt, die für die Entwickelung des liturgischen Lesewesens vor der (ihrerseits letzten Endes wohl von Antiocheia abhängigen) Reichshauptstadt Konstantinopel das große palästinensische Pietätszentrum der frühchristlichen Welt, Jerusalem, besaß. Eine eindringende Beschäftigung mit dem ganzen Stoffe ließ ihn eine Reihe mehr oder weniger enge mit demselben zusammenhängender Spezialfragen heortologischer Natur in den Kreis der Untersuchung mit einbeziehen. Da die ATliche Lesung im byzantinischen Ritus einerseits auf die Ostervigil und die übrigen alten Vigilgottesdienste der sog. Μεγάλοι Ἑσπερινοί, andererseits auf die Werktage der Quadragesima beschränkt ist, stehen dabei naturgemäß Ostervigil und quadragesimale Fastenpraxis im Vordergrund.

Das ATliche Perikopensystem Konstaninopels wird uns unmittelbar erst seit dem 9./10. Jahrh. greifbar. R. gewinnt sein Bild auf Grund des sog. *Codex S. Simeonis* des Trierer Domschatzes, vierer Hss. der Pariser Nationalbibliothek, des von Dimitrievskij edierten konstantinopolitanischen Typikons und der liturgischen Drucke. Für das ungleich weiter d. h. bis ins 5. Jahrh. zurückzuverfolgende altpalästinensische System hat er das altarmenische Lektionar Conybeares, das syro-palästinensische der Miß Lewis und das von Papadopulos-Kerameus ans Licht gezogene Jerusalemer Typikon der Kar- und Osterwoche, dagegen noch nicht das georgische „Kanonarion" Kekelidzes verwertet. Neben diesen beiden berücksichtigt er auch noch das kop-

tische Lektionensystem der Fastenzeit auf Grund der in Lagardes *Orientalia* bekannt gemachten koptischen Hss. 8 und 4 der Göttinger Universitätsbibliothek. Ich darf mit Befriedigung feststellen, daß er vielfach von Anregungen ausgeht, welche ich an verschiedenen Stellen und in verschiedenem Zusammenhange gegeben habe, und in seinen Anschauungen sich in weitem Maße mit den meinigen berührt. In einer im Manuskript abgeschlossen vorliegenden Arbeit über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* werde ich mich eingehend vielfach mit demselben Stoffe zu beschäftigen haben. Insbesondere wird der dritte Teil derselben, ausgehend von dem syro-palästinensischen Lektionar, die altpalästinensische Ordnung behandeln, während im ersten eine Beobachtung von Beziehungen, die zwischen dem nestorianischen und dem byzantinischen obwalten, auf Antiocheia als den gemeinsamen Mutterboden beider weist. Vorläufig darf ich, um mich nicht zu wiederholen, wohl auf die ausführliche Besprechung verweisen, die ich der R.schen Arbeit in der *Theol. Revue* XV [1916] Sp. 127—133 gewidmet habe.

Gleichfalls dem Andenken eines Toten, R. Smends' als „des geistigen Vaters des Septuaginta-Unternehmens" geweiht, bringt der II. Band an dem von R. aufgestellten *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* eine einheitliche Arbeit größten Stiles. „Allgemeine Vorbemerkungen" (S. VI—XXVI) geben über den Umfang und die Anordnung des Verzeichnisses, seine Quellen und die Anlage der Beschreibung der einzelnen Hss. und ihre im Hinblick auf die künftige LXX-Ausgabe selbst und deren kritischen Apparat gewählte Bezeichnung durch Siglen Rechenschaft. Das Verzeichnis selbst (S. 1—327) zeigt alphabetische Anordnung nach den Namen der Aufbewahrungsorte der Hss., bezw. der verschiedenen Bibliotheken des nämlichen Ortes und der verschiedenen Bestände einer einzelnen Bibliothek. Innerhalb der jeweiligen kleinsten Einheit dieses Systems folgen sich die Hss. selbst wieder nach ihrer in den Katalogen geführten Bezeichnung in streng alphabetischer, bezw. arithmetischer Abfolge. Ihre Beschreibung ist bei denkbar größter formaler Knappheit sachlich durchaus erschöpfend, wobei die Angaben der betreffenden Kataloge nicht selten, wenn auch stillschweigend, Berichtigungen oder Ergänzungen erfahren haben. Der Angabe des Inhalts gehen die auf Alter, Schreibstoff, Umfang nach Blättern oder Seiten und auf das Format sich erstreckende äußere Beschreibung und eine Notierung des über die Schicksale der Hs. Ermittelbaren voran. Es folgt eine sorgfältige Registrierung der sie betreffenden Literatur einschließlich der Stellen ihrer bisherigen textkritischen Verwertung. Die von R. gewählte Sigel macht den Schluß. Mit besonderem Danke hat es die kunstgeschichtliche Forschung zu begrüßen, daß gewissenhaft wenigstens die Tatsache eines etwaigen bildlichen Schmuckes und die auf ihn bezügliche Literatur notiert wurde, wenngleich leider ein Eingehen auf seinen Umfang und Inhalt der Kürze halber sich selbstverständlich verbot.

Aufgenommen wurden Hss. bis einschließlich des 16. Jahrhs jedoch unter Ausschluß der in diesem Jahrh. von abendländischen Schreibern hergestellten, sowie

aller jüngeren bloße Exzerpte enthaltenden. Innerhalb dieser Zeitgrenze hat sich R. nicht auf die Hss. mit einfachem (LXX-)Text, einschließlich der Papyri und zweier epigraphischer Denkmäler, der ψ 79, 2—16 bietenden Bleirolle von Rhodus und des Marmortextes von ψ 14 aus dem cyprischen Lapethos, und die Catenenhss. beschränkt, über welche allerdings die Siglenbezeichnung nicht hinausgeht. Er hat vielmehr auch die eigentlichen Kommentare, abzüglich derjenigen der vier ersten Jahrhunderte, für welche wir in absehbarer Zeit von der Berliner bezw. Krakauer Akademie wissenschaftlich vollbefriedigende Ausgaben zu erwarten haben, die Bruchstücke der späteren Übersetzungen und von liturgischen Hss. die ATlichen Lektionare beigezogen. Nachdem einmal erfreulicher Weise grundsätzlich auch die liturgische Textüberlieferung berücksichtigt werden soll, möchte ich mir erlauben, wenigstens für den Psalter angelegentlich die Heranziehung noch weiteren Stoffes zu empfehlen. Man weiß von abendländischen Verhältnissen her, wie sie z. B. im römischen Missale vorliegen, wie leicht sich in bestimmtem liturgischem Gebrauche ein von dem rezipierten der betreffenden Kirche abweichender Psalmentext erhält. Es erscheint deshalb geboten, entsprechend den psalmodischen Texten des römischen Meßritus den Ἀντίφωνα, Προκείμενα und Ἀλληλούια-Stichen der griechischen Liturgie eine gewisse Aufmerksamkeit zu schenken. Daß sich in ihnen im allgemeinen eine vom Vg.-Text des griechischen Psalters noch abweichende Textgestalt finden sollte, glaube ich allerdings kaum. Aber in NTlichen Lektionaren, wie sie durchweg diesen Psalmenstoff zu enthalten pflegen, und in liturgischen Gesangbüchern und ausführlichen liturgischen Typika von besonders hohem Alter oder — namentlich — von bestimmter außerkonstantinopolitanischer Provenienz könnte sich doch Beachtenswertes verbergen. So würde beispielsweise eine Nachprüfung des Jerusalemer Typikons für die Kar- und Osterwoche und des in dieser Zeitschrift N. S. III S. 142ff. IV S. 39—58 von mir behandelten Leydener griechisch-arabischen Perikopenbuches des koptischen Ritus *cod. Scaligeri 243* vorsichtshalber sich kaum umgehen lassen. Ein Gleiches gilt erst recht von der vielfach auch Psalmenstellen enthaltenden Überlieferung rein griechischer oder griechisch-koptischer liturgischer Gesangstexte Ägyptens auf Papyrus, Ostraka oder Pergamentfetzen bezüglich deren vorläufig am ehesten auf Schermann, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends.* Paderborn 1912 S. 198—201, 211—230 zu verweisen ist. Hier wie in der genannten Leydener Hs. ist doch von vornherein sehr stark mit der Möglichkeit zu rechnen, Elemente des in Unterägypten heimischen B-Textes auftauchen zu sehen.

Nach anhangsweiser Behandlung einiger bei Holmes-Parson verwerteter oder sonst in neuerer Zeit erwähnter Hss., deren gegenwärtiger Verbleib nicht nachzuweisen war (S. 328—334), setzt eine Reihe umfangreicher Registerbeigaben ein, durch welche die praktische Brauchbarkeit des Verzeichnisses in entscheidendem Maße erhöht wird. Listen der Siglen von Holmes-Parson, Lagarde, Swete und Brook-McLean mit Angabe ihrer Bedeutung (S. 335—338) erleichtern seine Benützung dem von den bisherigen LXX-Ausgaben herkommenden Leser. Es folgt die entsprechende Liste der von R. eingeführten Siglen (S. 338—372), und noch ein letztes Mal wird (S. 373—443) unter einem neuen Gesichtspunkte das gesamte Material vorgeführt: nach den einzelnen Teilen des ATs geordnet, für welche es vorliegt, wobei dann die Hss. selbst nach ihrem Alter aneinandergereiht werden, der Angabe ihres Aufbewahrungsortes und ihrer Katalogbezeich-

nung eine möglichst knappgehaltene ihres näheren Inhaltes und zuletzt wieder ihre R.'sche Sigel folgt. Geschieden werden Oktateuch, Königsbücher mit Einschluß von Chronik und Esdra, Esther-Judith-Tobias, Makkabäer, Psalter, Weisheitsbücher und Propheten. Einfache Bibeltexte, Catenen und Kommentare werden jeweils gesondert aufgeführt. Am Ende stehen die Texte der späteren Übersetzungen bezw. der Hexapla und die Lektionare. Alles das ist, wie es zweckmäßiger kaum sein könnte.

Ein Gleiches darf getrost von dem R.'schen System der Siglengebung behauptet werden. Es bedeutet einen glücklichen Ausgleich zwischen drei offenbar maßgeblich gewesenen durchaus gesunden Prinzipien: 1) bisher geläufige Bezeichnungen tunlichst zu schonen, 2) die einzelnen Hss. stets in derselben und in möglichst gleichmäßiger und einfacher Weise zu bezeichnen, 3) für weiteres hsliches Material im Rahmen des Systems genügenden Raum freizuhalten. Demgemäß wird nur für 15 Uncialhss. von führender Bedeutung die für sie von Swete, bezw. bei einer, dem *Sinaiticus* (S statt ℵ), im Gegensatz zu ihm die von Lagarde und Brook-M^c^Lean gebrauchte Bezeichnung mit lateinischen Majuskeln festgehalten und dem entsprechend die neue Freer-Hs. des 5. Jahrhs von Dt. und Jos. in Washington durch W und der durch Tisserant der Wissenschaft wiedergewonnene sechs verschiedenen Hss. des 6.—8. Jahrhs entstammende untere Texte des syrischen Palimpsests aus dem Kloster Zuqnîn bei Amida nach dessen Vorgang durch Z mit dem römischen Indiculi I—VI bezeichnet. Im übrigen greift eine einheitliche Bezeichnung durch arabische Zahlen Platz, wobei bis 311 einschließlich die schon bei Holmes-Parson benützten Hss., von gelegentlichen notwendigen Korrekturen im einzelnen abgesehen, mit ihrer dort geführten Zahlensigle an die Spitze treten, durch Korrekturen jener Art frei werdende Zahlen aber zur Vermeidung von Mißverständnissen nicht anderweitig wieder besetzt werden. Es folgen als 312—769 die Hss. und als 901—951 die älteren kleinen Fragmente des ATs außer dem Psalter. Dem letzteren mit seiner besonders großen Hssmasse bleiben die vierstelligen Zahlen vorbehalten, wobei 1001—1229 auf die Psalterien bis zum Ende des 12. Jahrhs, 1401—1916 auf die jüngeren oder zeitlich nicht sicher zu bestimmenden Psalterien und 2001—2048 auf die älteren kleinen Psalterfragmente entfallen. Nur ungenügend beschriebene, völlig wertlose, verschollene oder untergegangene Hss. sind gleich den Kommentaren, den Lektionaren und den Texten der späteren Übersetzungen grundsätzlich von der Siglierung ausgeschlossen. Man wird höchstens die Befürchtung hegen können, daß bei dem ständigen Wachsen des Papyrusmaterials der für weitere kleine Fragmente außer dem Psalter übrig bleibende Spielraum schon in absehbarer Zeit nicht ausreichen dürfte, jedenfalls

aber im Interesse eines durchgängigen Sichverstehens aufs lebhafteste wünschen müssen, daß die ganze Bezeichnungsweise sich möglichst bald schlechthin allgemein einbürgern möge. Es wäre dies der notwendigste, wenn auch ein noch so bescheidener Zoll des großen Dankes, den wir R. und seinen an der Spitze des Vorwortes von ihm selbst mit warmer Anerkennung genannten Mitarbeitern für ein Werk entsagungsvollsten Bienenfleißes schulden.

Dr. A. Baumstark.

Axel Moberg, o. Professor an der Universität zu Lund. *Buch der Strahlen. Die größere Grammatik des Barhebräus. — Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: zur Terminologie. Erster Teil und Stellenregister.* Leipzig Harrassowitz. 1913. (436 S.)

Wie für fast alle Zweige der Wissenschaft ist Barhebräus auch für die grammatischen Studien der letzte Vertreter unter den Jakobiten geworden, der noch einmal alles, was vor ihm geleistet worden war, zusammenfaßte und in Anlehnung an arabische Vorbilder seinen Volksgenossen den Bau der syrischen Sprache darlegte. Seine größere Grammatik hat uns Martin in einer lithographierten Ausgabe des syrischen Textes bereits im Jahre 1872 geschenkt; obgleich der Herausgeber diese Ausgabe nur als eine vorläufige betrachtete, ist sie trotz ihrer mangelhaften handschriftlichen Grundlage bis jetzt noch von keiner anderen, besseren überholt worden. Moberg macht uns hier das Werk in einer Übersetzung zugänglich, die wohl für längere Zeit eine kostspielige Neuausgabe des Originaltextes überflüssig erscheinen läßt; er hat dabei jenen „travail ingrat, colossal et peu utile (?)" nicht gescheut, den Martin (pag. 16) in einem Stellennachweis der zahllosen Bibelzitate, in der Anfertigung so wertvoller Register erblickte. Moberg hat ferner alle erreichbaren Handschriften herangezogen, sie geordnet und daraus einen textkritischen Apparat hergestellt, den er der Übersetzung beigibt. Ein sehr dankenswertes alphabetisches Verzeichnis der grammatischen termini war schon dem 1907 erschienenen Teile angefügt, über den F. Cöln in der alten Serie dieser Zeitschrift VIII, S. 470f., referierte; mir liegt hier ob, über den ersten Teil, der aber später herauskam, zu berichten, leider mit einer mehr als einjährigen, durch mich verschuldeten Verzögerung.

Ganz wie Zamaḫšari teilt Barhebräus seinen Stoff in 4 Traktate ein, worin er von vornherein von dem früheren Brauche der syrischen Grammatiker abweicht: I. Über das Nomen, II. Über das Verb, III.

Über die Partikel, IV. Über allgemeine Erscheinungen; I—III ist in dem vorliegenden Teile der Übersetzung enthalten. Daran schließt sich der textkritische Apparat zu diesen 3 Büchern und ausführliche Stellenregister für die Bibelzitate (nach den verschiedenen Bearbeitungen des syrischen Bibeltextes geordnet) und für außerbiblische Zitate. —

Das Ganze verdient das Lob, das bereits dem zuerst erschienenen Teile von der Kritik gespendet worden ist: der Übersetzer hat die mühselige Arbeit an einem so spröden und trockenen Text mit großer Sorgfalt und Genauigkeit geleistet, wofür ihm in erster Linie jeder Dank wissen wird, der sich eingehender mit der syrischen Grammatik und ihrer Geschichte beschäftigen muß; aber auch den Bibelforscher möchte ich auf das in der Grammatik aufgespeicherte textkritische Material hinweisen, das nun so leicht zugänglich ist. Für den Grammatiker ist das Werk des syrischen Polyhistors als Materialiensammlung immer noch von Wert; interessant sind z. B. die Stellen, die er zur Formenlehre der Verba med. ܘ, med. gem. und tert. infirm. (S. 95ff.) gesammelt hat, oder was er über die verschiedene Schreibweise bei einzelnen Schreibern sagt (S. 118), oder über dialektische Verschiedenheiten im impt. (S. 154). Barhebräus hat wohl auch das Verdienst, die Eigentümlichkeiten der schwachen Wurzeln, die er nach arabischem Vorbild „kranke" nennt, als erster erkannt zu haben; leider ist er in vielen anderen Punkten auf dem Standpunkt seiner Vorgänger stehen geblieben, so z. B. in der Klassifizierung der Verba nach der Zahl der Buchstaben, wobei dann u. a. Etpeel und Etpaal und Ettafal ganz von den Grundformen getrennt auftreten.

Die Eigenart der Aufgabe, die der Übersetzer bei diesem Werke zu lösen hatte, bringt es mit sich, daß trotz aller Sorgfalt sich mancherlei Versehen einschleichen konnten. Vielleicht würden auch manche Benutzer eine andere Formulierung der Definitionen vorziehen; was letzteren Punkt anbelangt, so würde z. B. eine Hinzufügung der arabischen Äquivalente das Verständnis der an sich schwerfälligen Wiedergabe der Begriffsbestimmungen erleichtern und gleichzeitig die Abhängigkeit des Autors von der arabischen Grammatik auf einen Blick zeigen; jetzt ist man genötigt, im Verzeichnis der grammatischen termini eine Belehrung zu suchen, die den Wortlaut der Definition oft erst verständlich macht. Desgleichen würde da, wo sich — allerdings weniger häufig — noch eine mittelbare Abhängigkeit von der griechischen Grammatik vorfindet, ein Hinweis durch Angabe der griechischen Fachausdrücke das Verhältnis des Barhebräus zu seinen Vorgängern mit einem Schlage beleuchtet haben. Man könnte dann jedenfalls leichter erkennen, daß das Rahmenwerk des Ganzen arabisch ist, die Füllungen zum größten Teile auf den Resultaten früherer national-syrischer Grammatiker beruhen und nur ein geringerer Teil Neuerungen des Barhebräus sind.

M. hat sich auch der Mühe unterzogen, die angeführten Beispiele zu übersetzen; da es sich vielfach um Stellen handelt, die aus dem Zusammenhang herausgerissen sind, so ist es selbstverständlich, daß die deutsche Wiedergabe nicht immer befriedigen kann; als derartige Versehen möchte ich anführen: S. 6, 25: ܡܕܒܪܐ ist nicht

(Mariae) Verkündigung, sondern liturgische Bezeichnung des Karsamstags. S. 10,10 ist der allerdings unklare Satz ܐܢܫ ܕܥܡܠ ܡܢܝܘܗ ܥܡܘܕܐ nicht übersetzt. 10,15: „Stricke“ nicht „Striche“. 12,20 (vgl. auch 28,15): ist ܚܢܝܬܐ besser mit „Quellen“, ܐܕܢܬܐ mit „Henkel“ wiederzugeben. 14,15: „verborgen“ st. „grausam“. 14,25: „die Arche durchfurchte den Rücken des Wassers“. 15,20: ܕܡܚܠܝܢܘܢ st. ܡܚܠܝܢܘܢ. 20,5 (vgl. 39,5): st. „Dorsch ziege“ soll es wohl „Bockhirsch“ heißen als Übersetzung des griech. τραγέλαφος. 46,10: ܚܛܐܐ ܥܘܠܐ ܐܥܠܝܘ „die Frevler frevelten“ st. „Sie führten Verbrecher herauf“. 52,20: ܝܘܡܐ ܕܢܚܝܬ ܐܢܬ „Tag an dem du erscheinst“ st. „an dem du zurückkehrst“. 59,5: Matth. 12,42 ist st. Mark. 12,42 stehen geblieben. 59,15: „Donnersohn“ st. „Sohn des Ra'ma“. 62,15: ܐܪܡܙ „winkte“ st. „zeichnete“. 69,10: der Relativsatz „die sie suchten“ ist zu „Blinden“ zu ziehen; ܐܒܝܕܬܐ ist wohl eher mit „verlorener Sache“ wiederzugeben. 189,15: „des Epiphaniekollektes“ ist unverständlich. —

Hie und da findet sich auch ein sprachliches Versehen; z. B. 12,20: „Bette“ st. „Betten“. 14,15: „Schaar“. 159,15: „durch ihn“ besser als „durch (in) seiner Hand“. 86,10: „belegen“ st. „gelegen“. „Lithurgisches“ im Stellenregister ist nur Druckfehler. Im Stellenregister ist ferner nachzutragen: Luk. 11,51 S. 11,1 und für die heraklensische Übersetzung: Matth. 8,30 S. 9,5 mit nebenstehender Peschita; ferner Gregor von Nazianz 9,15 und 9,25.

Ich möchte die Besprechung nicht schließen, ohne noch einmal auf die Bibelzitate zurückzukommen, die nun als wertvolle Bereicherung des textkritischen Materials neben die Angaben des *Auṣar râzê* treten. Ich habe für das Neue Testament die Stellen der „heraklensischen Übersetzung“ der Grammatik mit der Ausgabe White's und den Zitaten im *Auṣar râzê*, soweit es mir möglich war, verglichen und habe auch daraus den Eindruck gewonnen, daß für Barhebräus beide nur eine Instanz sind gegenüber der Peschita, ohne daß er dabei zwischen beiden näher unterscheidet; die Frage wäre einer erneuten Untersuchung wert.

Prof. Ad. Rücker.

Gregor Dr. Kalemkiarian, aus dem Mechitharistenorden **Կենսագրութիւնք երկու հայ Պատրիարքներու եւ տասն եպիսկոպոսներու և ժամանակին հայ կաթողիկեայք.** *Lebensbeschreibungen zweier armenischer Patriarchen und zehn Bischöfen und die armenischen Katholiken der Zeit (1554—1822).* Wien. Mechitharistendruckerei 1915. kl. 8° VIII + 384 S.

Als ein Bändchen der „Nationalen Bibliothek“ bietet der unter den Armenisten und Theologen längst rühmlich bekannte Mechitharist Gr. Kalemkiar das unter obigem Titel erschienene Werk dar. Es ist im wesentlichen in neuarmenischer Sprache geschrieben. In seinem Inhalt bietet es eine Reihe biographischer Einzelbilder aus dem Leben der katholischen Kirche in Armenien: 1 Bischof Johannes Chul Patriarch von Konstantinopel 1554—1634; Bischof Zacharias aus Wan, Patriarch von Konstantinopel (1576—1639), Sargis, Bischof von Beth-

lehem (1651—1731), Georg, Bischof von Eudokia (1759—1765), Anton Puradean, Erzbischof von Ghars (1760—1822), Haruthiun Leonean, Erzbischof von Cäsarea in Palästina (1670—1738), Karabet Melikhean, Erzbischof von Tiflis (1736—1790), Joakim Schulajetzi, Erzbischof von Etschmiadzim (1666—1720), Abel, Erzbischof von Yenischehir, Vorsteher des Klosters vom hl. Georg in Sebastijeh (1700—1782), Jakob Mesrop Kheahea, Erzbischof von Limbron und Tarsus (1707—1779), Arekhel Bobick, Erzbischof des Gebietes von Ernschak (1613—1680), Jonas Eliaeon, Bischof von Sebastijeh (Sebaste) (1665—1728). Dazu treten noch 2 Anhänge mit Notizen über die behandelten Persönlichkeiten, Aktenstücke und Quellenberichte, welche auf sie oder ihre Zeit und die Zeitumstände Bezug haben.

Es ist ein bewegtes Leben, das sich auf diesen Blättern spiegelt, ein Leben in Kämpfen und Irrungen, aber auch Leben voll Mut, voll religiösen Hochsinns und sittlicher Treue. Vielfach sind es nur Bruchstücke, nur einzelne Spuren, Nachrichten und Urkunden, die der Autor vorführen kann und zwischen denen er nur durch Schlußfolgerungen und Konjekturen die Zusammenhänge herzustellen vermag. Um so mehr Dank verdient der Verfasser, der diese Bruchstücke und Einzelurkunden gesammelt hat und sie mit geschichtskundiger Hand in den Zusammenhang hineinstellt, aus dem sie stammen und erzählen, den sie beleuchten und charakterisieren. Es war eine mühsame Forscherarbeit, aber auch eine fruchtbare Darbietung von Quellen. Wenn einmal ein Theologe die Geschichte der neuern Unionsbestrebungen in der armenischen Kirche mit Rom schreibt, dann wird er begierig und dankbar nach P. Kalemkiars Buch greifen. Die Einzelschilderungen werden das Verständnis für die großen Bewegungen und Verhandlung vertiefen und beleben und der Darstellung sichere Farben liefern das Kolorit der Zeiten nachzubilden. Man möchte aber wünschen, daß das Werk nicht bis dorthin warte, um Verwertung zu finden. Es sollte dem Forscher der Kirchengeschichte des vorderen Orientes allgemein zugänglich sein. Viele wird die Sprache von der Benützung abhalten und manche, die den armenischen Text zu lesen vermögen, werden an den in türkischem Text vielfach beigegebenen Dokumenten Schranken der Erkenntnis finden. Andererseits verraten gelegentliche lateinische Beigaben, daß wir es mit einem Werke über das hochinteressante Gebiet handelt, wo Orient und Okzident um Einigung ringt und ringen muß, und die Entzweiung über so vielen Wunden und Trümmern klagt.

Wenn nach dem Krieg die christliche Missionstätigkeit in den Gebieten des näheren Ostens einsetzt, wird die Erinnerung an die Unionsbestrebungen der Vorzeit recht glückliche Ansatzpunkte für die Bestrebungen der Gegenwart darbieten.

Im Druck sind uns S. 202 die Form addicatissimus (wohl statt addictissimus) und Pragsedis statt Praxedis aufgefallen. Die SS. 379 bis 384 enthalten ein dankenswertes Verzeichnis der Schriften des Herrn P. Kalemkiars. Es enthält 43 Nummern, darunter 6 in deutscher Sprache. Leider ist Kalemkiar am 20. Mai einem Leiden erlegen und am 23. Mai in Wien beigesetzt worden.

S. Weber.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel, Privatdozent Dr. E. Wellesz in Wien und stud. phil. E. Beiser in Freiburg i. B.).

Bearbeitet vom Herausgeber.

AA. = Archäologischer Anzeiger. — ABKKs. = Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen. — AKg. = Archiv für Kulturgeschichte. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BKO. = Beiträge zur Kunde des Orients. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BSAB. = Bulletin de la Société archéologique Bulgare. — CK. = Die christliche Kunst. — CW. = Catholic World. — G. = Glotta. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — Isl. = Der Islam. — K. = Der Katholik. — NET. = Nieuw Evangelisch Tijdschrift. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — OL. = Orientalischer Lloyd. — ÖMsO. = Österreichische Monatsschrift für den Orient. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — RhM. = Rheinisches Museum. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — StZ. = Stimmen der Zeit. — TG. = Theologie und Glaube. — TLb. = Theologisches Literaturblatt. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPv. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — Z. = Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem Jahre 1916 verschieden ist. — Von den Zeitschriften, mit welchen der OC. bei Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, sind nurmehr BbZ., ZDMG., ZDPv., ZNtW. regelmäßig beim Herausgeber eingelaufen. Da diesem außerdem die Benützung größerer Bibliotheken durch die Weltlage erschwert ist und die Zeitschriften des feindlichen Auslandes auch auf solchen naturgemäß nicht weiter eingingen, war eine immer stärkere Lückenhaftigkeit des Berichtes leider unvermeidlich. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, wäre unter den obwaltenden Umständen in besonders hohem Grade erwünscht und wird an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Grhgt. Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Von Brockelmanns die *Semitische Sprachwissenschaft* behandelndem Abriß (*Sammlung Göschen* Nr. 231) liegt eine *Zweite verbesserte Auflage* (Berlin. — 140 S.) vor. *Zur Priorität des „Apocopatus“* vor dem sog. Indikativ und dem Perfektstamm hat sich Sprengling ZDMG. LXX 542—546

zunächst für das Hebräische, doch auch unter Beiziehung anderer semitischer Sprachen geäußert. Ein *Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien (Nebst einleitenden Untersuchungen)* von Klein (Gießen. — 123 S.) wird näher besprochen werden. — Koptisch: *Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen* wurde durch Sethe (Leipzig. — 106 S. = *Abhdl. d. Philolog.-histor. Klasse der Kg. Sächs. Ges. d. Wissenschaften XXXIII Nr. III*) eingehend behandelt. — Biblische und frühchristliche Gräzität: *Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus* hat K. Huber (Gießen. — VIII, 124 S.) veröffentlicht. *'Επισκιάζειν Lk. 1, 35* wird von Hehn BbZ. XIV 147—152 als „sich abschatten, ein Bild erzeugen in" erklärt. *Bemerkungen zur Martyrienliteratur* eröffnet Reitzenstein NGWG. 1916. 417—467 durch solche über *Die Bezeichnung Märtyrer*, die er, bis auf die NTliche Literatur zurückgehend, ihre technische Bedeutung erst seit Ende des 2. Jahrhs gewonnen haben läßt. In Berührung mit seiner Auffassung hat alsdann ZNtW. XVII 264—269 *Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels* sich auch Krüger vernehmen lassen. — Mittel- und Neugriechisch: Über *Modern Greek in Asia Minor* bietet Dawkins *A study of the dialects of Silli, Cappadocia and Phárasa with grammar, texts, translations and glossary. With a chapter on the subject-matter of the folk-tales* by Halliday (Cambridge. — XII, 695 S.). — Slavische Sprachen: *Zur slavischen Lautlehre* ist eine Studie von Agrell (Lund 1915. — 134 S.) zu verzeichnen. Rešeta hat eine *Elementar-Grammatik der serbischen (kroatischen) Sprache* (Agram — XI, 208 S.), bezw. eine *Elementar-Grammatik der kroatischen (serbischen) Sprache* (Agram. — XI, 208 S.) geliefert. Hier wird der Text in lateinischer Schrift mit der Aussprache des Westens, dort in cyrillischer mit derjenigen des Ostens des serbokroatischen Sprachgebietes geboten. — Albanesisch: Unter dem Titel *L'Albanese parlato* erhalten wir von Leotti *Cenni grammaticali e vocabulario albanese-italiano e italiano-albanese (dialetto ghego), proverbi dialoghi* (Mailand). Ein *Deutsch-albanesisches und albanesischdeutsches Wörterbuch* erschien von Arbanas (Wien. — VIII, 182 S.). Seine *Beiträge zur albanesischen Grammatik* hat Jockl IgF. XXXVII 90—122 weitergeführt.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Ein Reisebuch von Curzon, jun. *Visits to monasteries in the Levant. With an introduction by* Hogarth ist bereits in 2. Auflage (London. — XVI, 423 S.) erschienen. Daneben ist ein solches von Fowle zu nennen: *Travels in the middle east. Being impressions by the way in Turkish Arabia, Syria and Persia* (London. — XV, 281 S.). Die Schilderung seiner *Reisen in Mesopotamien im Sommer 1910/11* hat Guyer PM. LXII

292—299 weitergeführt. Colby bringt CW. CII 590—596 unter dem Titel *Saloniki: Where St. Paul preached* eine Schilderung der modernen Stadt. Über *Bulgarien, Land und Leute* liegen zwei Bändchen einer sich an weitere Kreise wendenden Darstellung von Ischirkoff (Leipzig. — IX, 129; VI, 128 S.) vor. Durch Wirth wird *Vorderasien und Aegypten in historischer und politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht geschildert* (Stuttgart-Berlin-Leipzig. — XVI, 423 S.). — Physikalische Geographie: *Zur Salzsteppe südlich des Seinduhürgebirges* ist auf Bemerkungen von Unger PM. LXII 302f. zu verweisen. — Wirtschaftsleben: Von einem Werke über *Das Wirtschaftsleben der Türkei (Beiträge zur Weltwirtschaft und Staatenkunde im Auftrage der Vorderasien-Gesellschaft hgeg. von* Grothe behandelt ein *I. Band* (Leipzig. — XI, 184 S.) *Die Grundlagen türkischer Wirtschaftsverjüngung.* Wesenhaft im Sinne der durch die Weltlage bedingten wirtschaftspolitischen Interessen orientiert ist auch eine Studie von Blanckenhorn über *Syrien und die deutsche Arbeit, Syrien in politischer, kultureller und wirtschaftlicher Beziehung und unsere Betätigung daselbst* (Weimar. — 63 S.). Kaucký zeichnet ÖMsO. XLII 41—65 *Mittelalbanische Stadt- und Wirtschaftsbilder* mit besonderer Berücksichtigung der Landesprodukte. — Palästina und die heiligen Stätten: *Beiträge zu Arkulfs Pilgerbericht über den Gethsemanegarten* von Klameth enthält ein *Vierzehnter Jahresbericht des öffentl. Mädchen-Lyceums in Mähr. Ostrau* (Mährisch Ostrau) S. 9—17. — Ethnographie: *Les peuples des Balkans* behandeln *Esquisses anthropologiques* von Pittard (Paris. — 142 S.). — Kulturgeschichte: Von Nelz werden *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus* (Bonn. — III, 112 S.) gewürdigt. *Zur Chronik von Morea* schlägt Beës AKg. XIII 122f. eine Emendation des griechischen Textes vor, die an die Sitte der orthodoxen Griechen des Mittelalters anknüpft, von Türken oder Franken gebrauchte Eßgeräte von der dadurch bedingten Verunreinigung durch eine eigene Segnung zu befreien. *The Soul of Russia* sucht Stephens (London. — XVII, 307 S.) zu ergründen. — Folklore: Baumann bietet ZDPv. XXXIX 153—260 an *Volksweisheit aus Palästina* eine Sammlung von 624 arabischen Sprichwörtern mit deutscher Übersetzung, Erklärung und Registern.

III. Geschichte. — Quellenkunde: *Contributi papirologici alla ricostruzione dell ordinamento dell' Egitto sotto il dominio greco-romano* wurden durch Modica (Rom. — XII, 359 S.) erbracht. v. Drussel eröffnete durch *Papyrologische Studien zum byzantinischen Urkundenwesen im Anschluß an P. Heidelberg 311* (München 1915. — 105 S.) eine Folge *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung von* Wenger. Eine von Górka mit Einleitung und Anmerkungen herausgegebene

Anonymi Discriptio Europae Orientalis Anno 1308 exarata (Krakau. — IL, 70 S.) erstreckt sich auf *Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia.* — Profangeschichte: *Récits de Byzance et de croisades* bietet das neueste Buch Schlumbergers (Paris. — 361 S.). *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte* von Krauss (Wien 1914. — 160 S.) dürfen für ihren Gegenstand grundlegende Bedeutung in Anspruch nehmen. *Die christlichen Balkanstaaten in Vergangenheit und Gegenwart* behandelt *Eine geschichtliche Einführung* von Friedrich (München. — 96 S.), neben der ein *Abriß der Geschichte der Balkanstaaten* von Brinker (Berlin. — 122 S., mit 2 Karten) zu nennen ist. Weiter nach Osten führt *Armenia: past and present. A study and forecast.* By Williams. *With an introduction by* O'Connor (London. — XII, 211 S.). — Kirchengeschichte: *Die ersten heidenchristlichen Gemeinden* macht eine *Antrittsvorlesung* von Leipoldt (Leipzig. — 34 S.) zum Gegenstand eines mit frischen und kräftigen Zügen entworfenen Bildes. Steinbeck schildert *Urchristliches Gemeindeleben* (Gr.-Lichterfelde. — 48 S.) mit besonderer Berücksichtigung von Taufe, Gemeindegottesdienst und Gemeindeverfassung mit populärer Haltung. *Der Alexandriner Apollos* sieht sich von Schumacher *Eine exegetische Studie* (Kempten-München. — 49 S.) gewidmet, welche die Angaben der Apg. einer sorgfältigen historischen Ausdeutung unterzieht. Über *Christianity and nationalism in the later Roman Empire* liegt eine Arbeit von Woodward (London. — VI, 106 S.) vor. *Vom Christentum in der Persis* handelt Sachau SbPAW. 1916. 958—980 mit mustergiltiger Verwertung aller einschlägigen Nachrichten. In das ostasiatische Missionsgebiet der syrisch-nestorianischen Kirche versetzt Schepelern *Den aeldste Kristne Mission in Kina* (Kopenhagen. — 97 S.). Über **Γερμανός ὁ Β' πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νικαίας (1222—1240)** sei eine verdienstvolle Studie von Lagopates (Pripous 1914. — XVI, 364 S.) nachgetragen, in der **Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ** behandelt und anhangsweise von ihm mehrere **Ἀνέκδοτοι ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαὶ τὸ πρῶτον ἐκδιδόμεναι** geboten werden. Zur späteren griechischen Kirchengeschichte ist eine Studie von Pachnos über **Μέλετιος ὁ Πηγᾶς καὶ οἱ ἐν Χίῳ Ἰησουῖται** (Athen 1914. — 55 S.) nachzutragen. *The Russian Church* betreffen *Lectures on its history, constitution, doctrine and ceremonial* eines Ungenannten mit einer Vorrede des Lord Bischofs von London (London. — VII, 83 S.). Von Charalampovič wurde sehr eingehend **Малороссійское вліяніе на великорусскую Церковную жизнь** (Der kleinrussische Einfluß auf das großrussische kirchliche Leben) behandelt (Kazan 1914. — XXIV, 878, LXVI S.). — Gegenwart: Eine Schrift von H. Rohde über *Deutschland und Vorderasien* (Berlin. — 148 S.) beschäftigt sich mit den durch die gegenwärtige Weltlage eröffneten

Problemen. Ein umfangreicher *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* (Potsdam. — VIII, 303 S.) wurde durch Lepsius erstattet. — Das Unionsproblem: *Intercommunion with the Eastern Orthodox Church* fordert für die anglikanische Kirche mit dem Untertitel: *The Schism between East and West and the possible healing* eine Broschüre von Burnie (London 1915. — 57 S.).

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichen: *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum,* die er glaubt erkennen zu dürfen, hat Clemen (Gießen. — VII, 172 S.) eingehend behandelt. Die Frage: *Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien?* wird durch Beth, StK. 1916. 169—227 sehr entschieden in verneinendem Sinne behandelt. — Lehre und Lehrentwicklung: *The Christologie in the Apostolic Fathers* bildet den Inhalt eines Buches von Rosencrans Stark (Chicago 1912. — X, 460 S.). Wesentlich einem dogmengeschichtlichen Interesse wird auch, der dritte und Schlußteil von Schermanns weitschichtigem Werke über *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* begegnen, der *Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrunderts* zum Gegenstand hat (Paderborn. — 176 S.). Diese erscheint hier als eine in den wesentlichen Punkten einschließlich des Rituals auch schriftlich festgelegt gewesene kompendiöse Darstellung des kirchlichen Lehrstoffes, deren einzelne Materien in gewissenhafter Heranziehung aller literarischen Zeugnisse vorgenommen werden. — Legende: Bei Deelman *Abgar-sage* NET. I 243—291 wird sehr eingehend nächst dem apokryphen Briefe Jesu die byzantinische Sagenform behandelt, bei welcher das wunderbare Bild des Herrn in den Vordergrund tritt. Eine Studie von Kampers über *Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral* (Köln. — 123 S.) stellt ihren Gegenstand in den Zusammenhang mit der auf den Orient zurückweisenden Kreuzzugsromantik hinein. — Liturgie: Eine kurzgefaßte *Liturgik des hl. Meßopfers* von Hüls (Münster 1915. — VIII, 269 S.) bringt im 1. Kapitel einen naturgemäß bis zu einem gewissen Grade auch den Osten berücksichtigenden Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Meßliturgie und einen Anhang über das byzantinische Formular unter dem Namen des Chrysostomos. Nachzutragen sind ferner Ausführungen von Lübeck über *Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche* K. 4. XVI 197—214. 281—293. — Kirchenmusik: Auch der kirchliche Gesang der orientalischen Christenheit unterliegt zweifellos in weitem Umfange der Notwendigkeit einer Reform auf abendländischer Grundlage, die für die gesamte orientalische Musik durch P. Lang-Bej in zwei Artikeln unter dem Titel *Gedanken über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der orientalischen Musik* OL. IX Nr. 323f. betont wird. Nicht minder werden

sich auch für Studien auf dem Gebiete der orientalischen Kirchenmusik die Erkenntnisse als fruchtbar erweisen, zu denen Lach in Untersuchungen über *Das Kadenz- und Klauselproblem in der vergleichenden Musikwissenschaft* ZÖG. 1916. 601—642 gelangt. Er tritt dem von philologischer Seite vornehmlich in rhythmischer Hinsicht zum Gegenstand ausgedehnter Studien gemachten auch unter dem bisher gänzlich vernachlässigten melodischen Gesichtspunkte näher, indem er zeigt, daß zufolge des physiologischen Prozesses ihrer Hervorbringung die Vokale i e a o u Träger verschiedener, in absteigender Linie geordneter Klanghöhenstufen sind.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: *Ein angebliches Autograph des Kaisers Nikephoros Phokas,* das an einer aus dem thessalischen Olympiatissakloster stammenden Hss. mit Reden Gregor von Nazianz in den Besitz von Jak. Rosenthal in München überging, wurde durch Bees NJb. XXXVII 260—269 als aus zwei Bestandteilen des 12/13. bezw. des 11/12. Jhs bestehend erwiesen. — Literaturgeschichte: Eine gedrängte *Storia della letteratura byzantina (324—1453)* (Mailand. — VIII, 292 S.) hat Montelatici für die Sammlung der *Manuali Hoepli* geliefert. — Bibeltexte: *Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes* von Euringer beschäftigen sich BbZ. XIV 97—116 auf Grund der Ausgabe Zagarelis, die sich als auf einem keine einheitliche Textesrezension bietenden Mischkodex beruhend erweist, ohne dasselbe erschöpfen zu wollen, mit dem Problem der Abhängigkeit von einer griechischen oder einer armenischen Vorlage. *Ein Beitrag zur Erforschung der altkirchenslavischen Evangelientexte* wurde von Jagić SbAWW. CLXXXVIII Nr. 1 erbracht. Von einer Ausgabe des *Psalterium palaeoslovenicum croatico-glagoliticum* von Vayr, die den Text der Prager und Pariser Hs. in kyrillischen Typen mit Anmerkungen, Varianten der übrigen Hss. und Glossar bringen soll, liegt der *Tomus I* mit *Textus, annotationes, tabulae* (Prag. — XXIII, 206, 88 S.) vor. — Apokryphen: In Fortsetzung seiner *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen* hat Franko ZNtW. XVII 207—211 in Übersetzung nach einer jüngeren Hs. eine Parabel des Apostels Petrus bekannt gemacht, die er für alt und literarisch wertvoll hält. — Theologie: Durch Baehrens wurde sorgfältig die *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament* untersucht (Leipzig. — VII, 257 S. = TuU. XLII, 1). *Zur Datierung der „Drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer"* tritt Stegmann TQs. XCVIII 227—231 erneut für eine solche auf 357 ein. Sicko handelt *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato* (Krakau 1915. — 34 S.), indem er zeigt, wie in der im J. 379 gehaltenen Rede der legendenumwobene Zauberer von Antiocheia mit dem Bischof von

Karthago zusammengeflossen ist. Von der Chrysostomos-Auswahl der BKv. bringen der *2.* und *3. Band* (Kempten-München. — 371 bezw. 418 S.) *Des hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium des h. Matthäus aus dem Griechischen übersetzt* von Baur von Hom. 19 bis 71, während der *4. Band* (ebenda. — 238, 251 S.) dem Rest der Matthäushomilien die *Sechs Bücher über das Priestertum* übersetzt von Naegle folgen läßt. Eine Arbeit über *Die Genesishomilien des Bischofs von Severian von Gabala* von Zellinger (Münster i. W. — 128 S.) verfolgt nach einleitenden Ausführungen über das Leben desselben die Überlieferung und Geschichte der Reden über das Hexaëmeron und geht sodann sorgfältig allen Spuren weiterer Gn.-Homilien nach, um schließlich sie eingehend inhaltlich zu würdigen. *Die pseudoeustathianische Homilie über Jo. 12, 1—8* hat eine Veröffentlichung von Zoepfl TPMs. 1916. 11—23 zum Gegenstand. — Geschichtschreibung: Ausführungen von Lieder über *Papias und die Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53—8, 11) bei Agapios von Mambig* ZKT. XL 191—199 tun dar, daß der letztere an der fraglichen Stelle außer Eusebios' Kirchengeschichte noch irgend eine Nebenquelle benützt hat. — Profane Fachwissenschaften: Wertvolle *Bemerkungen zu Budge's „The Syriac Book of Medicines“* von Löw ZDMG. LXX 525—531 üben an der Publikation des Engländers ebenso unerbittliche als verdiente Kritik. — Poësie: Von den *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* bringt *Vol. IV* als eine vorzügliche Gabe Littmanns *Lieder der Tigrē-Stämme: Deutsche Übersetzung und Commentar. Lieder der 'Ad-Temūzyām, 'Ad-Hebtis (Habāb), 'Ad-Taklēs und kleinerer Stämme* (Leyden 'Ad-Ternāryām, 'Ad-Hebtēs 1915. — S. 598—1098).

VI. Die Denkmäler. — *Grabungen an der Serailspitze von Konstantinopel,* über die Unger AA. 1916. 1—47 berichtet, brachten einen säulenreichen byzantinischen Substruktionsbau, gestempelte byzantinische Bauziegel, einige christliche Grabinschriften und byzantinische Architektur- und Skulpturfragmente ans Licht. Разкопитѣ на Трапезица въ Търново *(Die Ausgrabungen auf Trapezitza in Tirnovo),* deren Ergebnisse Dimov BSAB. V 112—176 vorführt, haben 17 kleinere Kirchen von rechteckigem Grundriß und mit reicher ornamentaler und figürlicher Bemalung bloßgelegt. Die ebenda 208ff. von F(ilow) besprochenen Разкопки въ църквъта Св. Георги въ София *(Fouilles dans l'église de St. Georges à Sofia)* führten u. A. zur Aufdeckung einer großen römischen Hypokaustenanlage. Endlich hat ebenderselbe dort 210f. noch über Разкопки при църквата Св. Четиридесеть Мѫченици въ Търново *(Fouilles autour de l'église des Sts Quarante à Tirnovo)* Bericht erstattet. — Kunstgeschichte: *Das Werden christlicher Kunst* hat v. Sybel RKw. XXXIX 118—129 im Gegensatz zu

Wulff mit Bezug auf Malerei und Skulptur in durchaus romzentrischem Sinne behandelt. *Die bildende Kunst des Ostens* betreffend wird von Strzygowski *Ein Überblick über die für Europa bedeutungsvollen Hauptströmungen* (Leipzig. — VII, 85 S.) geboten, in dessen Rahmen u. A. die altchristliche Kuppelkirche Armeniens, der orthodoxe Kirchenbau, die byzantinisch-orthodoxe Malerei, die reichen kirchlichen Kunstschätze der Bukowina und das Verhältnis des Abendlands zur orthodoxen Malerei zur Besprechung gelangen. — Architektur: *Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum* werden von Eyger (Wien. — V, 141 S.) vorgeführt. Glück behandelt ÖMsO. XLII 92—101 in einer Studie über den Übergang antiker Bauformen zum syrischen Monumentalbau *Die toten Städten Syriens und ihre Baudenkmäler als Wegweiser moderner Wirtschaftspolitik.* Еленската църква въ Пирдопъ *(L'église du Cerf près de Pirdopa)*, deren Ruinen Moutaftchiew BSAB. V 20—84 höchst eingehend beschreibt, war eine dreischiffige Basilika mit drei Apsiden und Narthex ungefähr der Wende vom 5. zum 6. Jh., ursprünglich vielleicht mit zwei Kuppeln, jedenfalls aber mit Emporen ausgestattet. Eine mit romanischer Kunst sich berührende Anlage wohl gleichfalls noch altchristlicher Zeit in Form des lateinischen Kreuzes ist Кръстовидната църква въ с. Крисекьой *(L'église cruciforme de Klissè-keui)*, deren Reste er ebenda 85—111 mit Einschluß der in ihrem Bereich gemachten Kleinfunde behandelt. Eine eigenartige Kreuzkuppelkirche des 9. Jhs mit starker Längenentwicklung stellt dagegen Баташката църква *(L'église de Batak)* dar, die a. a. O. 211—213 F(ilow) bekannt macht. — Mosaik und Malerei: Mit der dem Verfasser eigenen Gründlichkeit und Umsicht wird auch das Verhältnis der stadtrömischen Denkmäler zum Osten berücksichtigt in Wilperts neuem Monumentalwerk über *Die Römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert (Unter den Auspizien und mit allerhöchster Förderung Sr. Majestät Kaiser Wilhelm II.* — Freiburg i. B. — 2 Bde. 1226 S. mit 542 Textabb. — 2 Bde mit 300 farb. Tafeln). Auch derjenige, welcher die hierbei vertretene Anschauung von einer bis nach Konstantinopel und Kleinasien sich geltend machenden maßgeblichen Fernwirkung Roms nicht zu teilen vermag, wird von dem in der wunderbaren Publikation Gebotenen sich in dankbarer Bewunderung beugen. Als *Ein Meisterwerk der christlichen Archäologie* wird diese denn an der Hand einer sorgfältigen Inhaltsskizze von Kreitmaier StZ. XLVI 444—456 gewürdigt. Sehr sorgfältige *Kunstgeschichtliche Untersuchungen zur Eulalios-Frage und dem Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel* von Beës, deren Schluß noch aussteht, haben RKw. XXXIX 97—117. 231—251 schon jetzt zu dem sicheren Ergebnis geführt, daß Eulalios ein Meister des 12. Jhs war und daß auf

ihn mit Sicherheit nur das vielleicht bloß gemalte Brustbild des Pantokrator in der Hauptkuppel und die Darstellung der Frauen am Grabe an der Ostwand des östlichen Kreuzschiffes zurückgeführt werden können. Betont werden dabei nachdrücklich auch gewisse von Heisenberg nicht hinreichend beachtete Widersprüche zwischen Konstantinos und Mesarites. Denkmäler der christlichen Balkankunst des 13. Jhs., Фрескитѣ на Боянската църква при София *(Les fresques de l'église de Boïana près de Sofia),* werden von F(ilow) BSAB. V 207f. signalisiert *Islamische Ornamente in einem griechischen Psalter von ca. 1090,* dem cod. Brit. Mus. Add. 36. 928, der auch bildliche Darstellungen aufweist und in diesen gleichfalls eine gelegentliche Abhängigkeit von islamischen Kunsterzeugnissen verrät, hat Flury Isl. VII 155—170 nachgewiesen und eingehend besprochen. — Kunstgewerbe: Von Zahn werden ABKK. XXXVIII 1—54 neue Zugänge *Zur Sammlung Friedrich L. von Gans* vorgeführt, unter denen sich an einer Halskette mit Brustbild des Honorius und thronender Gloria Romanorum auf dem zugehörigen Medaillon und einem mit Goldmünzen der Zeit von 527—602 geschmückten Halsreif, zu dem ursprünglich das Verkündigungs-Enkolpium der Sammlung gehörte, zwei wertvolle Stücke aus dem frühbyzantinischen Ägypten befinden. Bei Neuß *Ikonographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst. III* ZCK. XXIX 72—79 wird anläßlich zweier von ihm unmittelbar dem römisch-italienischen Kunstkreis zugewiesenen Goldglasbruchstücke doch nachdrücklich die Bedeutung Alexandreias für einen spezifischen Goldglastypus der Protoplasten und diejenige des gesamten syro-ägyptischen Kreises für den Typus des Abrahamsopfers betont. *Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg* über den ein Ungenannter CK. XIII 117—130 referiert enthält auch einzelne Werke orientalischer Kleinkunst, so einen byzantinischen Tragaltar des 11. oder 12. Jhs und eine in Gold getriebene Tafel des 13. mit Demtrios als Reiterheiligen. — Epigraphik: Sacki beschäftigt sich sehr eingehend mit *The Nestorian Monument in China (With an introd. note by* Gascoyne-Cecil *and a pref. by* A. H. Sayce. London. — X, 342 S.), wobei besonders die Aufschlüsse hervorzuheben sind, die wir über ein einstiges syrisch-chinesisches Schrifttum offenbar recht beachtenswerten Umfangs erhalten. *Zu einer byzantinischen Inschrift aus Panion vom Jahre 882* erbringt Beës RhM. LXXI 285—288 den Nachweis wörtlicher Abhängigkeit des betreffenden Epitaphs vom Anfang der von seinem Nachfolger Ignatios verfaßten Biographie des konstantinopolitanischen Patriarchen Nikephoros († 829). — Numismatik: Durch F(ilow) werden BSAB. V 214ff. Три неиздени златни римски медалионъ *(Trois médaillons romains en or inédits)* der Kaiser Konstantios II. und Konstans ohne spezifisch christliche Zeichen bekannt gemacht.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — In einer Rektoratsrede (Heidelberg 1917. — 40 S.) hat Bezold meisterhaft *Die Entwicklung der semitischen Philologie im deutschen Reich* skizziert. In einem sprachwissenschaftlichen *Literaturbericht für 1913* G. VII 321—359 behandelt Kretschmar das *Griechisch* unter spezieller Berücksichtigung auch der Koine, des Vulgärgriechischen und Neugriechischen. Von Thomsen *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie* registriert der *3. Band* (Leipzig. — XX, 388 S.) *Die Literatur der J. 1910—1914.*

Druck von W. Drugulin in Leipzig.